# صورة الإنسان

## بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

تحرير

رائـد عكاشـة عائشة الحضيري

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

# صورة الإنسان

## بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

# صورة الإنسان

## بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

تحـريـر

رائد عكاشة          عائشة الحضيري




المعهد العالمي للفكر الإسلامي





الطبعة الأولى ١٤٤١هـ / ٢٠٢٠م

**صورة الإنسان بين المرجعيتين الإسلامية والغربية**

تحرير: رائد عكاشة وعائشة الحضيري

**موضوع الكتاب:**

١- المرجعية ٢- الإنسان

٣- التصوّر الإسلامي ٤- التصوّر الغربي

٥- الحداثة ٦- فلسفة إسلامية

ردمك (ISBN): 978-1-56564-825-8

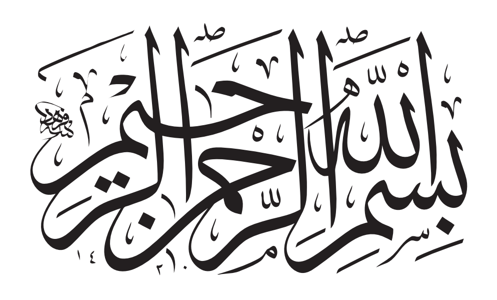


المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P.O.Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org / iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمّان
ص.ب 9486 الرمز البريدي 11191
هاتف: 4611421 6 962+ فاكس: 4611420 6 962+
www.iiitjordan.org

**تصميم:**

دار الفن للتصميم والإعلان الأردن - عمّان +96265658787


بسم الله الرحمن الرحيم

# المحتويات

# المقدمة

يتزايد في الآونة الأخيرة ظهور صيغ جديدة لنسج معالم الإنسان ضمن الإحداثيّات الزمانيّة والمكانيّة التي تكتنفه في سياقه التاريخي. ومثل هذه الصيغ تنطلق في تحديد معالم الإنسان المنشود من خلال جملة معايير وضوابط مرجعيّة، تحمل في كنفها هندسةً عميقةً لمقوّمات التعامل مع الإنسان بقدر ما ينحدر نحو التعدّد والتنوّع، وهو ما يفترض مناهج من التعامل مع كلّ أنموذج في سياقاته المكانية والفكريّة والحضارية.

وما من شك في أن ثمة مفارقة بيّنة بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي في النظر إلى الإنسان وتأسيس النظريات العلمية والعملية المتعلقة به؛ إذ برز في الفكر الغربي خللٌ منهجي وتصوري في تفحّص الإنسان، مما أفقد الإنسان مكانته الاستخلافية المكرّمة؛ إذ اختزلت هذه النظريات الإنسانَ في بُعده المادي، فغدا إنساناً طبيعياً مادياً، وأصبح يُعرّف في إطار مقولات صراعية حول الوظائف البيولوجية، والدوافع الغريزية، والمثيرات العصبية إلخ. وجاء تيار الأنسنة ليثبّت مفهوم مركزية الإنسان في الكون (وخاصة الإنسان الأبيض)، وأن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الوحيد القادر على إنتاج القيم والأخلاق؛ فأخلاق الإنسان هي ما يُقرره الإنسانُ. ثم جاء فكر ما بعد الحداثة ليقضي على المرجعية والمركز من خلال التفكيك والعدمية؛ مما يفسر حالة الإلحاد التي تجتاح المجتمعات الغربية خاصة. وتنثال الأسئلة والتساؤلات المتعلقة بالمفارقة بين الفكرين: الغربي والعربي الإسلامي، من مثل: ما المرجعية التي اتكأت عليها تيارات الفكر الغربي في إنتاج صورة الإنسان؟ وما المقاربات المعرفية التي نشأت في عالمنا العربي الإسلامي في إنتاج الصورة ذاتها؟

ولعلنا نلحظ أن مجتمعاتنا قد غدت حقلاً للتصارع بين كلّ الأطروحات التي تسوّق وتشرّع لصورة الإنسان؛ فهناك الصورة المتسلّلة من تراكمات التراث، التي عزّزت من مكانة التقاليد، واختزلت الوجود في صيغه المنصرمة من دون إقدام على التوليف الإجرائي بين لحظات الزمن الثلاث: الماضي والحاضر والغد، فباتت صورة الإنسان تتنافى والمنهج

الاستخلافي المؤسّس للإنسان- الخليفة. وثَـمَّة نماذج الجدل بين أنصار الأنسنة المؤمنة وأنصار الأنسنة "الهيومانية" المتحرّرة من مرجعيّة الوحي. ومنها نماذج انبثقت عن تعامل تآريخي-نقدي مع متعلّقات الموروث الثقافي والديني للذات أو الآخر المختلف، ونشأت نماذج فكريّة بشحنات إيديولوجية غريبة عن الفضاء القيمي القرآني. ومنها مراجعات فكرية متشنجة، تحوّلت إلىٰ حقل السجالات السياسية جعلت صورة الإنسان خاضعة للخيارات السياسيّة والإملاءات الوافدة، إلىٰ درجة التعسّف علىٰ قراءة النصوص المرجعيّة من قرآن وسنّة وسيرة، وما تعلّقت بها من أحكام شرعيّة، فتحوّل التشريع من الوحي إلىٰ العقل، ومن الإلهي إلىٰ الإنساني، إلىٰ درجة الوصول إلىٰ تأسيس للنموذج الدنيوي للإنسان يثبت مفهوم تاريخانية النص القرآني، وتسللت إلىٰ الأفكار والمناهج والرؤىٰ ثلاثية التأنيس والتعقيل والتأريخ، وغدت الأوساط الثقافية والفكرية والتربوية تبحث في قضايا مهمة حول تشكيل العقل العربي تارة والمسلم تارة أخرىٰ ضمن أسئلة محورية أهمها: ما أهم المراجعات الفكرية التي تمت حول صورة الإنسان في الفضائين: الغربي والعربي الإسلامي؟ وما الخلل المنهجي الذي اعترىٰ مدرستيْ الاستنساخ والإسقاط؟ وما تمثلاته في البيئة المجتمعية؟ وما السمات الأساسية للمنهج القويم الذي نحتاج إلىٰ ممارسته لفك الاشتباك بين تراكمات التراث وقبضة الطارئ المتفوق بعدته المدنية والثقافية، والاحتفاء بخصوصية الزمان والمكان والفعل والمخاطب؟ وما المتطلبات اللازمة لتحقيق التمكن والاستيعاب والمراجعة والتجاوز؟

لقد أظهر الفكر الإسلامي في أصوله التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) والفعل التراثي المتسق مع النص معالم مميزة لصورة الإنسان مفارقةً للرؤية الغربية، ومكانته في الرؤية الكلية، ومكانته في منظومة القيم العليا الحاكمة (التوحيد، والتزكية، والعمران)، ودوره الاستخلافي الذي كرّمه الله به، وغائيته في هذا العالم. فجاءت هذه الصورة علىٰ مسافة واضحة تفصله عن المتعالي المتجاوز علىٰ حد تعبير المسيري مما يمنحه الحرية المسؤولة، ولكنّه يشترك مع الكائنات في بعده المادي مما أسماه عبد المجيد النجار بوحدة التكوين، فهو تجليات مكونين: روحي/ مادي. وبناء عليه، ثمة حاجة كبيرة إلىٰ الكشف عن تجليات هذه الرؤية

الإسلامية الحضارية في فعل الاستخلاف البشري في الأرض، وتبيُّن انعكاساتها على بناء الشخصية الإسلامية القادرة على الفعل الحضاري.

إن صورة الإنسان كما يستهدفها الوحي الإلهي ويمارسها الهدي النبوي لا تفارق مكانة التكريم والتزكية، لجسمه وعقله وروحه، في المال والبنين والأسرة، وفي الفرد والمجتمع والأمة، حتى إننا نرى التزكية قيمةً حاكمةً عُليا لا تنفك عن قيمة التوحيد وقيمة العمران. وبين هذه القيم الثلاث: التوحيد والتزكية والعمران من وشائج التداخل والتكامل ما يقدم للإنسان صورةً عن نفسه، تمتلئ بالثقة والقدرة على تحقيق مقاصد الحق من الخلق. والمقصد الأعظم من التشريع الرباني لحياة الإنسان في هذا العالم -كما يقول الطاهر بن عاشور- هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده؛ فهو المهيمن على هذا العالم، وصلاح أحواله صلاح أحوال العالم. ولذلك ربطت مقاصد الرسالة الربانية الخاتمة بين تلاوة الكتاب، والتزكية، وتعليم الكتاب والحكمة. فعن التزكية التي يتحقق بها الإنسان في عقله ونفسه، تنبثق سائر أفعاله وتصرفاته وأساليب حياته، ومن دون هذه التزكية يختل بناء العمران البشري كما أراده الله، وتتوجه حركة الحياة والحضارة في اتجاهات تُصادم فطرةَ الإنسان، وينتشر الفساد، ويسود الظلم، وتنعدم العدالة. فكيف نفهم نصوص الوحي الإلهي والهدي النبوي حول مفهوم التزكية، وقيمة التزكية وتكاملها مع القيم الأخرى، وانعكاسات هذه القيمة على صورة الإنسان في الفكر الإسلامي والنهوض الحضاري المنشود؟

لقد أسهمت النظريات الاجتماعية والفلسفية الغربية المادية في مسخ الشخصية الإنسانية عامة، وحصرها في بُعد أحادي كما عبّر عنه بعض المفكرين الغربيين، انطلاقاً من مركزيّة غربيّة استعمارية ترسّخ صورة الإنسان الغربي المتفوق والأسمى. ونحسب أن البدائل المنشودة لهذه النظريات كامنة في النَّصِّ القرآني عند استرجاع مفهوم الآدميّة والتعارف والمشترك الإنساني. وقد قدّم بعض المفكرين المحدثين والمعاصرين المسلمين تصورات معرفية وثقافية للإنسان بشكل عام والإنسان المسلم بشكل خاص ضمن مشروع حضاري يهدف إلى التخلص من قيود النظريات الغربية. ونذكر من هؤلاء المفكرين على سبيل المثال لا الحصر: الغزالي،

وإقبال، ومالك بن نبي، والفاروقي، وعلي شريعتي، وبيجوفيتش، وجارودي، والمسيري، وطه عبد الرحمن، وعبد الحميد أبو سليمان إلخ. فهؤلاء تجمعهم مدرسةٌ فكريةٌ توحيديةٌ تكامليةٌ تستعيد صورة الإنسان بطبيعته الاستخلافية المزدوجة المادية/ الروحية التي توظف مناهج مركبة. وكان لهذه الجهود موقعها في مثاقفة النظريات الحديثة والعودة إلى الذات، في سبيل تأسيس متن عربي إسلامي في التعامل مع الإنسان وتفحّص ماهيته ومكانته ومقصدية وجوده، مع توظيف نقدي رشيد للمنتج المعرفي البشري. وهذا يستدعي جهوداً جماعيةً في تفحُّص معالم المشاريع والبدائل المعرفية النهضوية الحاضرة في الساحة الفكرية المعاصرة، والكشف عن دورها في البناء الحضاري، وتلمُّس سمات المناهج التي تقترحها في سبيل رسم صورة الإنسان.

هذه إشكاليّات بعضها حقيقي وبعضها الآخر مصطنع، تحتاج إلى النظر والدراسة والمراجعة، والتناول العلمي الرصين، وتقديم رؤى تحليليّة ونقديّة، بغية إنشاء صورة حضارية للإنسان-الخليفة ووضعها في مناطق الضوء، لتكوين خطاب إصلاحي مؤسس على الانفتاح والتواصل والحوار يكون بديلاً عن ردود الفعل المتشنجة والمقاربات التبسيطيّة-المختزلة للخروج من شرنقة الأزمات الحافة بأنموذج الإنسان. ويتطلّب هذا الخطاب بناء استراتيجية علمية بحثية (قصيرة ومتوسطة وطويلة) قادرة على رسم أهداف محددة تجاه موضوع الإنسان، من مثل:

- تفكيك صورة الإنسان في المنظومة المعرفية الغربية، لتبيّن أسسها ومنطلقاتها وغاياتها وانعكاساتها على المجتمع الغربي خاصة والمجتمع الإنساني. وإظهار الخلل الذي اعترى المناهج الغربية في التعامل مع سؤال الإنسان.
- التعرف إلى البرامج والمشاريع التي تبنّت سؤال الإنسان، وتقويمها في مختلف المجالات المجتمعية.
- الكشف عن مقصد القرآن الكريم في تكريم الإنسان وتزكيته، وتجليات هذه المقصد في الرؤية الحضارية الإسلامية للإنسان وغاية وجوده، ومهمته الاستخلافية.

- بيان الجهود التي قدّمها المفكرون المسلمون المعاصرون في التأسيس لدراسات حضارية تعيد للإنسان مكانته وكرامته في هذا العالم.
- تأسيس برامج مخابر ومقاييس جامعية تهدف إلىٰ بلورة تصوّر حضاري تجاه الإنسان، منبثق عن البنية المعرفية للأمة، ومتسق مع الهدي الربّاني والفطرة البشرية.

هذا الكتاب محاولة للإجابة والتفاعل مع هذه التساؤلات، وكانت فصوله في الأصل بحوثاً نوقشت في مؤتمر علمي دولي نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع المعهد العالي للحضارة الإسلامية ووحدة بحث دراسات قرآنية معاصرة في جامعة الزيتونة/ تونس، في الفترة: ٢٢-٢٤ ذو الحجة ١٤٣٩هـ الموافق ٣-٥ أيلول (سبتمبر) ٢٠١٨م في الجمهورية التونسية.

وقد اجتهد المحرران كثيراً في تجويد الأوراق بصورة تكشف عن الجهود التي بُذلت في انتخاب البحوث التي شاركت في المؤتمر، لكي تُقدم للقارئ والمتلقّي العربي زاداً معرفياً قادراً علىٰ إتاحة الفرصة لإدراك قيمة التعرّف علىٰ ماهية الإنسان ومقاصد خلقه، ومكانته في الرؤية الحضارية، ومكانته في البناء الحضاري؛ إذ أُحيلت أوراق المؤتمر كلها إلىٰ الباحثين، ليقوم كل منهم بإعداد نسخة نهائية من بحثه في ضوء المداولات والمناقشات التي تمت في جلسات المؤتمر. وما هذه البحوث التي شكّلت مادة الكتاب إلا استجابة للمعايير الفنية والعلمية التي اشترطتها اللجنة التحضيرية والعلمية لقبول البحث، ثم خضعت بحوث هذا الكتاب إلىٰ عمليات تحرير لغوي ومعرفي وتقني، حتىٰ استوت علىٰ عودها. ولم يألُ المحرران جهداً في التواصل مع الباحثين إذا أُشكل عليهما شيء، حتىٰ يكون النص وافياً لمقصود كاتبه.

واجهت عملية التحرير مصاعب شتىٰ، منها التفاوت الكبير في طريقة تنظيم البحوث، سواء أكان ذلك في تقسيمات البحث، أم الإفراط في التفريع، أم الإطالة والامتداد في الفقرة حتىٰ تغدو الصفحة فقرة واحدة دون تقسيم لها، أم ضبط عملية الرقن حسب النمطية الفنية المعتمدة. وقد يجد القارئ المشرقي عنتاً في فهم عبارات أبناء المغرب العربي، فما كان علىٰ المحررين إلا أن يضبطاها ويحررا المفهوم إنْ أشكل ذلك.

ولعل أكبر الصعوبات التي واجهت عملية التحرير تلك المتصلة باستكمال النقص في البيانات الببلوغرافية، التي تضمنتها الهوامش في كثير من الحالات. وقد اقتضى ضبط النصوص المقتبسة من بعض المراجع العودة إلى هذه المراجع، التي أحال الباحث إليها، وضبط النص المقتبس بالإضافة أو الحذف، حتى يستقيم السياق. واقتضى الأمر أحياناً نقل مادة الهامش إلى المتن أو العكس.

ونأمل أن تتواتر الملفات التي تناقش موضوع الإنسان وعلاقته الممتدة بالرؤية الكلية (تجاه ذاته، وتجاه الكون، وتجاه خالقه)، لكي يسهم الفكر الإسلامي المعاصر في الكشف عن مفهوم الإنسان ومكانته في النصوص التأسيسية والتراث والفكر الإسلامي المعاصر، وموقع مقصد تزكية الإنسان في المقاصد القرآنية، والقدرة على تفكيك الرؤى الغربية في تعاملها مع الإنسان. ولا بدّ للفكر الإسلامي من أن يضع لبنة مهمة في الإسهام الحضاري من خلال التطبيق؛ إذ يقوم بتأسيس برامج ومشاريع وخطط عملية لبلورة تصورات مستقبلية للإنسان المستخلَف ضمن الرؤية الحضارية. وبناء البرامج القادرة على بناء الشخصية الإنسانية على مختلف الأصعدة والمستويات: على مستوى البرامج الأكاديمية الجامعية: مناهج، مخابر، مقاييس، مواد دراسية إلخ. وعلى المستوى التعليم العام: السياسة التعليمية، كتب ومناهج مدرسية، نشاطات مدرسية، البيئة المدرسية، إلخ. وعلى المستوى الإعلامي: الفلسفة الإعلامية المتصلة بالإنسان، البرامج الثقافية والترفيهية، الذات والآخر المختلف في الإعلام العربي. وعلى المستوى الاجتماعي: الدراسات الاجتماعية المهتمة بالإنسان ومعالجة قضاياه. وعلى المستويات الأخرى في مختلف المجالات: الحقوق والاقتصاد والعلاقات الدولية والأدب والعلوم الطبيعية والتطبيقية إلخ.

**والله ولي التوفيق**

**المحرران**



# الباب الأول

## مفهوم الإنسان ومكانته في النصوص التأسيسية

**الفصل الأول:** الإنسان بين رؤية القرآن الكريم ورؤية المعاجم الإسلامية

زياد الرواشدة

**الفصل الثاني:** الإنسان والقيم في النّصوص التأسيسية: سورة لقمان أنموذجاً

مُنية الغربي

**الفصل الثالث:** الانتظام الإنساني بين المرجعيتين الإسلامية والغربية

نور الدين الخادمي

الفصل الأول:

# الإنسان بين رؤية القرآن الكريم ورؤية المعاجم الإسلامية

زياد عبد الرحمن الرواشدة[1]

## مقدمة:

جاء القرآن الكريم -بوصفه رسالةً سماويةً- بمقاصد عليا وأهداف واضحة، وقد جَهَدَ العلماء في البحث عن معاني هذه الرسالة الخالدة ودلالاتها في مختلف مراحل تاريخ الفكر الإسلامي، فعملوا على توضيح معاني ألفاظ القرآن الكريم، وبيان غريبها، ودلالة أحكامها، وتوضيح مشكلها، واستنتاج سنن الاجتماع منها. والمُلاحَظ أنَّ كثرة الاختلاف في فهم بِنية الخطاب تُعْزىٰ إلىٰ اختلاف المنهجية التي يتَّبعها القارئ في تأويل النصوص القرآنية.

ويحظىٰ المنهج البِنيوي بأهمية علمية في فهم الخطاب الإلهي في القرآن الكريم، فكما أنَّ للفقهاء والأصوليين والمتكلمين منهجية في النظر والتحليل لنصوص القرآن الكريم، فإنَّ لعلماء البيان والدراسات الدلالية حقاً بذلك، ما دام الهدف واحداً، وهو الوصول إلىٰ أقرب مدىٰ لسقف مقاصد القرآن الكريم ومعانيه، باستخدام منهجية رصينة تحول دون ذيوع التسريبات الأيديولوجية من الـمُفسِّر أو الـمُؤوِّل.

ومقاصد القرآن الكريم -في خطابه للبشرية والإنسانية- هي مقاصد رحبة سامقة، لا تستطيع العقول إدراكها علىٰ حقيقتها بصورة مطلقة. ولهذا، فإنَّ محاولات المفسرين فهم خطاب الله تعالىٰ في القرآن الكريم تنحصر فقط في دائرة الاجتهاد؛ ما يعني أنَّها تظل نظريات بشرية لفهم آيات الله المكتوبة، أو آيات الله في كونه. ولـمّا كانت هذه الرؤية البشرية للحق هي رؤية نسبية، فإنَّ النظر في كتاب الله تعالىٰ يكون علىٰ حسب قوة أدوات المعرفة، وصدق تصور المنهجية التي يمتلكها الباحث في قراءته للقرآن الكريم.

---

(١) دكتوراه في الدراسات القرآنية والتفسير من جامعة إسطنبول/ تركيا سنة ٢٠١٠م. يعمل أستاذاً جامعياً في جامعة إسطنبول كلية الإلهيات. البريد الإلكتروني: ziyad.alrawashdeh@istanbul.edu.tr

وكلَّما كان تدبُّر القرآن الكريم قائماً علىٰ أساس أنَّه وحدة مرجعية ومعجم متفرد وحقل مستقل، كان البحث أقرب إلىٰ الصدق في توضيح رؤية الخطاب الإلهي للإنسان ومكانته في الكون؛ ذلك أنَّ المصطلح القرآني يتجلّىٰ وضوحاً إنْ كان النظر إليه هو من نافذة القرآن إلىٰ القرآن، فضلاً عن عدم الانتصار للمذهب الفقهي أو السياسي أو العقدي في البحث، والتزام الموضوعية للوصول إلىٰ أصل معنىٰ الخطاب (الدلالة الآنية) من غير تحميله معاني تعاقبية لا تحتمله.

تتمثَّل أهداف البحث في فهم ماهية كلمة "الإنسان" من زاوية التحليل الدلالي.[1] ودلالتها في سياقها المعجمي الآني زمن التنزيل؛ بُغْية إظهار بِنية الخطاب للمصطلح القرآني، وهو ما يُعرَف باسم الدلالة الآنية/ فترة تنزيل الوحي. ويشتمل هذا الباب علىٰ أبواب فرعية تحمل الاسم الدال علىٰ المصطلح نفسه ضمن سياقات أُخرىٰ في القرآن الكريم.

ولتحديد هذه المعاني، سنحاول أنْ نجمع الكلمة الواحدة في سياقات مختلفة علىٰ طول القطاع القرآني؛ لتعرُّف رؤية القرآن الكريم للوجود الإنساني، ثمَّ سنبحث في القواميس والمعاجم التي تلت نزول القرآن الكريم، وسنطلق عليها اسم دلالات ما بعد القرآنية؛ لتحديد معالم الخطاب القرآني وبيان خصوصيته، وصولاً إلىٰ تمييز الرؤية البشرية لدلالة الخطاب من رؤية القرآن الكريم للكون والإنسان والحياة.

ولتجلية وضوح دلالة الكلمة القرآنية وأهميتها، فإنَّنا سنبحث في المصطلح الرئيس (الكلمة المركزية) علىٰ أساس بؤري؛ بأنْ نُكوِّن شبكة معرفية للكلمة الأساسية التي نبحث فيها، وذلك برصد الكلمات القريبة والمرادفة والمعاكسة لها، وصولاً إلىٰ تصور قريب جداً من رؤية القرآن الكريم بعد تحديد مفهوم مناسب لهذا المصطلح البِنيوي.

وتكمن أهمية البحث في رصد الكلمة الرئيسة المركزية لبِنية كلمة "الإنسان" في السور المكية والمدنية، عن طريق الشبكة المعرفية التي أنشأناها، ثمَّ تحديد بِنية المفهوم القرآني لها؛

---

(١) أُريد بذلك النظر إلىٰ المفهوم القرآني ضمن علم التحليل الدلالي، أو علم دلالة القرآن، في ما يُعرَف باسم semantic analysis.

بُغْية تعرُّف رؤية القرآن الكريم للإنسان بصورة جلية، وتمييزها من رؤية المعاجم والقواميس المتعددة على اختلاف قطاعاتها الفكرية، فيظهر ما هو حق إلهي، وما هو حق بشري، وتنماز بِنية المصطلح القرآني عن غيرها من البِنى اللفظية لنفس الكلمة التي استُخدِمت في قطاعات تاريخية مختلفة قبل زمن التنزيل الحكيم أو بعده. ويتَّضح من الإنتاج المعرفي للمذاهب أنَّها قد تتباين في مدى فهمها وتصورها لبِنية الخطاب؛ نتيجة الأدوات المعرفية التي يستخدمها كلٌّ منها في تعامله مع النص القرآني.

يعتمد البحث منهج التحليل الدلالي القرآني لمفهوم "الإنسان" بحسب اشتقاقاته البِنيوية، مُوضِّحاً البُعْد المعرفي لبِنية هذا المفهوم في القرآن الكريم، في العهدين: المكي والمدني، فضلاً عن تحديد الرؤية الكونية له ما أمكن، إلى جانب رؤية معجم الفكر الإسلامي بمذاهبه ومدارسه، مع الحرص على تحديد البُعْد المعرفي لكل معجم على حِدَة.

يشتمل البحث على مقدمة، وخاتمة، وأربعة محاور رئيسة، هي: دلالة مفهوم "الإنسان" في القواميس والمعاجم، وبِنية الخطاب القرآني لها (الإنسان)؛ والنظرة إلى الإنسان من خلال الحقول الدلالية في القرآن الكريم؛ وموقع الإنسان في سورة "الإنسان"؛ والإنسان وموقعه في كتب الفكر الإسلامي.

## أولاً: دلالة مفهوم "الإنسان" في القواميس والمعاجم، وبِنية الخطاب القرآني لها (الإنسان)

### ١- نظرة قواميس اللغة العربية ومعاجمها إلى مفردة "الإنسان":

تحمل كلمة "إنسان" معاني عدَّة في قواميس العربية ومعاجمها، ويُعْزى ذلك التعدُّد إلى الاشتقاق والاستعمال الحقيقي والمجازي والسياقي في أدبيات اللغة، وسنتتبع هذه المعاني فيها وَفق ترتيبها التاريخي، بدءاً بأقدمها؛ إذ رأى الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٠هـ/ ٧٨٦م) أنَّ لفظ "الإنسان" هو في الأصل: إنْسيان؛ لأنَّ جماعته: أناسيُّ، وتصغيره: أُنَيسِيان.[١]

---

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، بيروت: دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ج٣، ص١٨٢.

وقال الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٩]. والإنسان: صخرة في رأس الجبل، والإنسان: الأَنملة. ونَسَأْتُ الشيء: أَخَّرته، ونَسَأْتُه: بعته بتأخير. والاسم: النسيئة. والنسيء: المَذْق في اللبن الحليب. ونَسَأْتُ ناقتي: دفعتها في السير. والمِنسأة: العصا تُنْسأُ بها. والمـُنْتَسَأُ من الإبل: المباعَدُ لجرَبه. والانتساءُ: التباعُد. ونَسَأَ في الظِّمْء: زاد فيه. والنسيئة: تأخير الشيء ودفعه عن وقته، ومنه النسيء، وهو شهر كانت العرب تُؤخِّره في الجاهلية، من الأشهر الحُرُم. وكان عبيد بن عميرة يقول في قوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦]: أي نُؤخِّرْها، ونُنْسِها؛ أي نتركها. والمِنْسَأَةُ: العصا؛ لأنَّ صاحبها ينسأ من نفسه وعن طريقه الأذى، وبها سُمِّيت عصا سليمان عليه السلام مِنْسَأَةً... وإِنْسِيُّ القَوْس: ما أقبل عليك، والوحشي: ما أدبر عنك... وقد أَنِسْتُ بفلان، وقيل: إذا جاء الليل استأنس كلُّ وحشي، واستوحش كلُّ إنسي. والآنِسة: الجارية الطيبة النَّفْس التي تحب قربها وحديثها. وآنَستُ فزعاً وأنَّسته: إذا أحسستَ ذاك ووجدته في نفسك. والبازي يَتأنَّسُ: إذا جَلَّىٰ ونظر رافعاً رأسه. وآنستُ شخصاً من مكان كذا، أي: رأيت. وآنستُ من فلانٍ ضعفاً، أو حَزْماً [أي: علمته]. وكلبُ أَنوس، وهو نقيض العَقور.(1)

وقال سيبويه (ت١٨٠هـ/ ٧٩٦م): "وتقول في الإضافة إلىٰ أناس: إنساني وأناسي؛ لأنَّه لم يكسر له إنسان..."(2) "وقالوا: أناسيةٌ لجمع إنسان."(3)

وكتب ابن سيده (ت٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) ضمن عنوان "كتاب خَلق الإنسان" ما نصه: "الإِنْسَان لفظ يَقع علىٰ الْوَاحِد وَالْجمع والمذكر والمؤنث بِصِيغَة وَاحِدَة، وَمِمَّا يدلك علىٰ أَنَّه يَقع علىٰ الْجَمِيع معْنيّاً بِهِ النَّوْع قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [العصر: ٢]، ثمَّ قَالَ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [العصر: ٣]. وَكَذَلِكَ قَوْله تَعَالَىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ۝١٩﴾ [المعارج: ١٩]، ثمَّ قَالَ: ﴿إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ ۝٢٢﴾ [المعارج: ٢٢]. فَفِي اسْتِثْنَاء الْجَمَاعَة من هَذَا الاسْم الْمُفْرد

(١) المرجع السابق، ج٧، ص٣٠٨-٣٠٤.

(٢) سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان. **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، ط٣، ١٩٨٨م، ج٣، ص٣٧٩.

(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٦٢١.

دلَالَة بَيِّنَة علىٰ أَنَّ الْمُرَاد الْعُمُوم وَالْكَثْرَة... وأناسي جمع إِنْسَان؛ وَأَصلهَا (أَنَاسِينُ)، وَلَيْسَ (أناسيَّ) جمع (إِنْسيٍّ)."[1]

وقال الفَرّاء (ت٢٠٧هـ/ ٨٢٢م) في شرح الآية الكريمة: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٩]: "واحدهم إنْسِيٌّ وإنْ شئت جعلته إنساناً ثمَّ جَمَعته أناسيَّ فتكون الياء عوضاً من النون. والإنسان فِي الأصل إنْسِيَان؛ لأنَّ العرب تُصغِّره أنيسيان."[2]

وكتب أبو هلال العسكري (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م) في باب "الفرق بين الناس والخلق": "أَنَّ النَّاس هم الْإِنْس خَاصَّة، وهم جمَاعَة لَا وَاحِد لَهَا من لَفظهَا، وَقيل النَّاس لُغَة مُفْردَة فاشتقاقه من النوس: وَهُوَ الْحَرَكَة؛ نَاس ينوس نوساً، إِذا تحرَّك. والأناس لُغَة أُخْرَىٰ، وَلَو كَانَ أصل النَّاس أُنَاساً لقيل فِي التصغير: أنيس، وَإِنَّمَا يُقَال: نويس." وأضاف في باب "الفرق بين الإنسي والإنسان": "أَنَّ الْإِنْسِي يَقْتَضِي مخالفة الوحشي... وَالْإِنْس وَالْجِنّ أجْرىٰ فِي هَذَا مجْرىٰ الْوَحْش، فَاسْتعْمل فِي مضادة الْأنس وَالْإِنْسَان."[3]

وقال أبو بكر الرازي (ت٦٦٦هـ/ ١٢٦٧م): "(الْإِنْسُ) الْبَشَرُ، وَالْوَاحِدُ (إِنْسِيٌّ)، و(أَنَسِيٌّ) بِفَتْحَتَيْنِ، وَالْجَمْعُ (أَنَاسِيُّ). قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٩]. وَيُقَالُ لِلْمَرْأَةِ: (إِنْسَانٌ)، وَلَا يُقَالُ: إِنْسَانَةٌ. وَإِنْسَانُ الْعَيْنِ: الْمِثَالُ (الخيال) الَّذِي يُرَىٰ فِي السَّوَادِ وَجَمْعُهُ (أَنَاسِيُّ)... وَ(الْأُنَاسُ) بِالضَّمِّ لُغَةٌ فِي (النَّاسِ) وَهُوَ الْأَصْلُ، وَمَا بِالدَّارِ (أَنِيسٌ)؛ أَيْ: أَحَدٌ، وَ(آنَسَهُ): أَبْصَرَهُ، وَ(آنَسَ) مِنْهُ رُشْداً: عَلِمَهُ. وَآنَسَ الصَّوْتَ: سَمِعَهُ. وَ(الْإِينَاسُ) خِلَافُ الْإِيحَاشِ، وَكَانَتِ الْعَرَبُ تُسَمِّي يَوْمَ الْخَمِيسِ (مُؤْنِساً)."[4]

---

(١) ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. **المخصص**، تحقيق: خليل إبراهم جفال، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٩٩٦م، ج١، ص٤٤.

(٢) الفَرّاء، أبو زكريا يحيىٰ بن زياد. **معاني القرآن**، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرون، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ط١، (د.ت)، ج٢، ص٢٦٩.

(٣) العسكري، أبو هلال الحسن. **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم، القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ص٢٤٧.

(٤) الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، بيروت: المكتبة العصرية، ط٥، ١٩٩٩م، ص٢٣.

وقال ابن منظور (ت٧١١هـ/ ١٣١١م): "والإنسانُ أَصله (إِنْسِيانٌ)؛ لأَنَّ الْعَرَبَ قَاطِبَةً قَالُوا فِي تَصْغِيرِهِ: أُنَيْسِيانٌ،[(١)] وَقَوْلُهُ تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ﴾ [يونس: ٢]؛ النَّاسُ هَاهُنَا: أَهل مَكَّةَ..."[(٢)] "أَمّا قَوْلُهُمْ: أَناسِيَةٌ جَعَلُوا الْهَاءَ عِوَضاً مِنْ إِحدى ياءَي أَناسِيّ جَمْعِ إِنسان، كَمَا قَالَ تعالى: ﴿وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [الفرقان: ٤٩]، وقال الْمُبَرِّدُ (ت٢٨٦هـ/ ٨٩٩م): أَناسِيَةٌ جَمْعُ إِنْسِيَّةٍ، وَالْهَاءُ عِوَضٌ مِنَ الْيَاءِ الْمَحْذُوفَةِ؛ لأَنَّه كَانَ يَجِبُ أَناسِيّ.[(٣)] وَفِي الْحَدِيثِ: "أَنَّه نَهَى عَنِ الْحُمُرِ الإِنسيَّة يَوْمَ خَيْبَرَ."[(٤)] وَقَدْ حُكِيَ أَنَّ الإِيْسان لُغَةٌ فِي الإِنسان، طَائِيَّةٌ (لغة طيء)، وقال اللِّحْيَانِيُّ: يَجْمَعُونَهُ أَياسين، قَالَ فِي كِتَابِ اللهَّ عَزَّوَجَلَّ: ﴿يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [يس: ١-٢]؛ بلغة طيء، وهو قول الفَرّاء أيضاً. وَرَوَى قَيْسُ بْنُ سَعْدٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ، قرأَ: ﴿يسٓ ۝١ وَٱلْقُرْءَانِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢﴾ [يس: ١-٢]، يُرِيدُ يَا إِنسان. قَالَ ابْنُ جِنِّي: وَيُحْكَى أَنَّ طَائِفَةً مِنَ الْجِنِّ وافَوْا قَوْماً، فاستأْذنوا عَلَيْهِمْ، فَقَالَ لَهُمُ النَّاسُ: مَنْ أَنتم؟ فَقَالُوا: ناسٌ مِنَ الجنِّ."[(٥)]

و"الأُنْس والأُلفة: كون الشيء في وَسَطٍ مجانس أو مشاكل له (يظهر منه)، وإنسيّ القَوْس والقدم: الجانب الداخلي يليه جنسه أو أليفه... والأَنَس- محركة وبالكسر والضم: الطمأنينة. وآنست منه رُشْداً: عَلِمته: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾ [النساء: ٦]."[(٦)] و"الأنس: ذهاب الوحشة، الإنس: البشر... الأنيس: المؤانس: الديك. والأنيسة: النار. المؤنسات: السلاح كله؛ الرمح والمغفر والتجفاف والتسبغة والترس."[(٧)]

---

(١) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤هـ، ج٦، ص١٠.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٦، ص١١.

(٣) المرجع السابق، ص١٢.

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري** "الجامع المسند الصحيح"، تحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧م،كتاب: المَظَالِمِ وَالغَصْبِ، باب: هَلْ تُكْسَرُ الدِّنَانُ الَّتِي فِيهَا الخَمْرُ، أَوْ تُخَرَّقُ الزِّقَاقُ، فَإِنْ كَسَرَ صَنَماً، أَوْ صَلِيباً، أَوْ طُنْبُوراً، أَوْ مَا لاَ يُنْتَفَعُ بِخَشَبِهِ، ج٣، حديث رقم٢٤٧٧، ص١٣٦.

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٦، ص١٣.

(٦) جبل، محمد حسن. **المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم**، القاهرة: مكتبة الآداب، ط١، ٢٠١٠م، ج٤، ص٢١٨٨.

(٧) رضا، أحمد. **معجم متن اللغة**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، ج١، ص٢١٢.

## ٢- بِنية الخطاب القرآني لكلمة "الإنسان"، وتشكيلها للمفهوم:

لو استعرضنا مفردة (الإنسان) في القرآن الكريم لوجدنا أنَّها نزلت في عهدين مختلفين، مكاناً وزماناً (مكة المكرمة، والمدينة المنورة/ السور المكية، والسور المدنية). وبالرغم من وجود أغراض أساسية للسور المكية، بدأت بها في خطاب الناس، فإنَّ هذه السور التي اكتنزت طياتها كلمة "الإنسان" جاءت بخطاب يوائم حاجات المجتمع الدينية، وطبيعة البيئة الجيوسياسية والثقافية، والظروف والمعارف المختلفة، والتحديات الداخلية والخارجية.

### أ- كلمة "الإنسان" في الآيات المكية:

يعرض الجدول الآتي للسور التي ورد في آياتها ذكرٌ لكلمة "إنسان" ومشتقاتها، تبعاً لترتيب زمن نزولها في مكة المكرمة:

| الرقم | الآية | السورة | رقم الآية |
|---|---|---|---|
| ١ | ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ | **العلق** | **٢** |
| ٢ | ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ | **العلق** | **٥** |
| ٣ | ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ۝٦ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ ۝٧﴾ | **العلق** | **(٦-٧)** |
| ٤ | ﴿فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ۝١٥ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ۝١٦﴾ | **الفجر** | **(١٥-١٦)** |
| ٥ | ﴿وَجِاىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ ۚ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ ۝٢٣﴾ | **الفجر** | **٢٣** |
| ٦ | ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ | **العصر** | **٢** |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ٧ | ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لِرَبِّهِۦ لَكَنُودٌ ﴿٦﴾﴾ | العاديات | ٦ |
| ٨ | ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴿١﴾ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ﴿٢﴾ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ﴿٣﴾ مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ ﴿٤﴾ ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ ﴿٥﴾ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ ﴿٦﴾﴾ | الناس | (١-٦) |
| ٩ | ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ ﴿١٧﴾﴾ | عبس | ١٧ |
| ١٠ | ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾﴾ | عبس | ٢٤ |
| ١١ | ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ | التين | ٤ |
| ١٢ | ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ﴿٣﴾ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ ﴿٤﴾﴾ | القيامة | (٣-٤) |
| ١٣ | ﴿بَلْ يُرِيدُ ٱلْإِنسَٰنُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُۥ ﴿٥﴾﴾ | القيامة | ٥ |
| ١٤ | ﴿يَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ ٱلْمَفَرُّ ﴿١٠﴾﴾ | القيامة | ١٠ |
| ١٥ | ﴿يُنَبَّؤُا۟ ٱلْإِنسَٰنُ يَوْمَئِذٍۭ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ ﴿١٣﴾ بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾ | القيامة | (١٣-١٥) |
| ١٦ | ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَن يُتْرَكَ سُدًى ﴿٣٦﴾﴾ | القيامة | ٣٦ |
| ١٧ | ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ | ق | ١٦ |
| ١٨ | ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ ﴿٤﴾﴾ | البلد | ٤ |

| | | | |
|---|---|---|---|
| ١٩ | ﴿فَلۡيَنظُرِ ٱلۡإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ٥﴾ | الطارق | ٥ |
| ٢٠ | ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ ٧٧﴾ | يس | ٧٧ |
| ٢١ | ﴿وَيَقُولُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوۡفَ أُخۡرَجُ حَيًّا ٦٦﴾ | مريم | ٦٦ |
| ٢٢ | ﴿أَوَلَا يَذۡكُرُ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ يَكُ شَيۡـٔٗا ٦٧﴾ | مريم | ٦٧ |
| ٢٣ | ﴿وَيَدۡعُ ٱلۡإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلۡخَيۡرِۖ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ عَجُولٗا ١١﴾ | الإسراء | ١١ |
| ٢٤ | ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ وَنُخۡرِجُ لَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ كِتَٰبٗا يَلۡقَىٰهُ مَنشُورًا ١٣﴾ | الإسراء | ١٣ |
| ٢٥ | ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُۖ فَلَمَّا نَجَّىٰكُمۡ إِلَى ٱلۡبَرِّ أَعۡرَضۡتُمۡۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ كَفُورًا ٦٧﴾ | الإسراء | ٦٧ |
| ٢٦ | ﴿وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦۖ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ كَانَ يَـُٔوسٗا ٨٣﴾ | الإسراء | ٨٣ |
| ٢٧ | ﴿قُل لَّوۡ أَنتُمۡ تَمۡلِكُونَ خَزَآئِنَ رَحۡمَةِ رَبِّيٓ إِذٗا لَّأَمۡسَكۡتُمۡ خَشۡيَةَ ٱلۡإِنفَاقِۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ قَتُورٗا ١٠٠﴾ | الإسراء | ١٠٠ |
| ٢٨ | ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ٱلضُّرُّ دَعَانَا لِجَنۢبِهِۦٓ أَوۡ قَاعِدًا أَوۡ قَآئِمٗا فَلَمَّا كَشَفۡنَا عَنۡهُ ضُرَّهُۥ مَرَّ كَأَن لَّمۡ يَدۡعُنَآ إِلَىٰ ضُرّٖ مَّسَّهُۥۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡمُسۡرِفِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٢﴾ | يونس | ١٢ |
| ٢٩ | ﴿وَلَئِنۡ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ ثُمَّ نَزَعۡنَٰهَا مِنۡهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٞ كَفُورٞ ٩﴾ | هود | ٩ |
| ٣٠ | ﴿وَلَئِنۡ أَذَقۡنَٰهُ نَعۡمَآءَ بَعۡدَ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ ٱلسَّيِّـَٔاتُ عَنِّيٓۚ إِنَّهُۥ لَفَرِحٞ فَخُورٌ ١٠﴾ | هود | ١٠ |

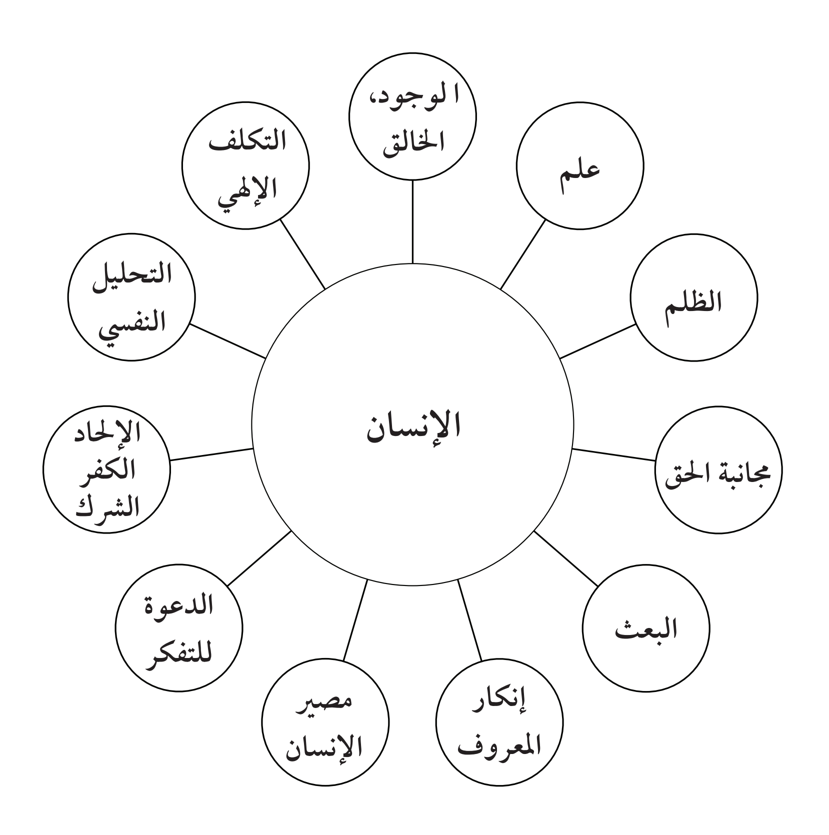
| ٣١ | ﴿قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقۡصُصۡ رُءۡيَاكَ عَلَىٰٓ إِخۡوَتِكَ فَيَكِيدُواْ لَكَ كَيۡدًاۖ إِنَّ ٱلشَّيۡطَٰنَ لِلۡإِنسَٰنِ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٥﴾ | يوسف | ٥ |
| --- | --- | --- | --- |
| ٣٢ | ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ وَهۡنًا عَلَىٰ وَهۡنٖ وَفِصَٰلُهُۥ فِي عَامَيۡنِ أَنِ ٱشۡكُرۡ لِي وَلِوَٰلِدَيۡكَ إِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ ١٤﴾ | لقمان | ١٤ |
| ٣٣ | ﴿وَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ضُرّٞ دَعَا رَبَّهُۥ مُنِيبًا إِلَيۡهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُۥ نِعۡمَةٗ مِّنۡهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدۡعُوٓاْ إِلَيۡهِ مِن قَبۡلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَندَادٗا لِّيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِۦۚ قُلۡ تَمَتَّعۡ بِكُفۡرِكَ قَلِيلًاۖ إِنَّكَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِ ٨﴾ | الزمر | ٨ |
| ٣٤ | ﴿فَإِذَا مَسَّ ٱلۡإِنسَٰنَ ضُرّٞ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلۡنَٰهُ نِعۡمَةٗ مِّنَّا قَالَ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُۥ عَلَىٰ عِلۡمِۭۚ بَلۡ هِيَ فِتۡنَةٞ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ ٤٩﴾ | الزمر | ٤٩ |
| ٣٥ | ﴿لَّا يَسۡـَٔمُ ٱلۡإِنسَٰنُ مِن دُعَآءِ ٱلۡخَيۡرِ وَإِن مَّسَّهُ ٱلشَّرُّ فَيَـُٔوسٞ قَنُوطٞ ٤٩﴾ | فصلت | ٤٩ |
| ٣٦ | ﴿وَلَئِنۡ أَذَقۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنَّا مِنۢ بَعۡدِ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِي وَمَآ أَظُنُّ ٱلسَّاعَةَ قَآئِمَةٗ وَلَئِن رُّجِعۡتُ إِلَىٰ رَبِّيٓ إِنَّ لِي عِندَهُۥ لَلۡحُسۡنَىٰۚ فَلَنُنَبِّئَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِمَا عَمِلُواْ وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنۡ عَذَابٍ غَلِيظٖ ٥٠﴾ | فصلت | ٥٠ |
| ٣٧ | ﴿وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٖ ٥١﴾ | فصلت | ٥١ |
| ٣٨ | ﴿فَإِنۡ أَعۡرَضُواْ فَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظًاۖ إِنۡ عَلَيۡكَ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُۗ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِنَّا رَحۡمَةٗ فَرِحَ بِهَاۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةُۢ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيهِمۡ فَإِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ كَفُورٞ ٤٨﴾ | الشورىٰ | ٤٨ |
| ٣٩ | ﴿وَجَعَلُواْ لَهُۥ مِنۡ عِبَادِهِۦ جُزۡءًاۚ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَكَفُورٞ مُّبِينٌ ١٥﴾ | الزخرف | ١٥ |
| ٤٠ | ﴿وَوَصَّيۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيۡهِ إِحۡسَٰنًاۖ حَمَلَتۡهُ أُمُّهُۥ كُرۡهٗا وَوَضَعَتۡهُ كُرۡهٗاۖ وَحَمۡلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهۡرًاۚ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُۥ وَبَلَغَ أَرۡبَعِينَ سَنَةٗ قَالَ رَبِّ أَوۡزِعۡنِيٓ أَنۡ أَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنۡ أَعۡمَلَ صَٰلِحٗا تَرۡضَىٰهُ وَأَصۡلِحۡ لِي فِي ذُرِّيَّتِيٓۖ إِنِّي تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَإِنِّي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ١٥﴾ | الأحقاف | ١٥ |
| ٤١ | ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا ٥٤﴾ | الكهف | ٥٤ |

| ٤٢ | ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٤﴾﴾ | النحل | ٤ |
|---|---|---|---|
| ٤٣ | ﴿وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾ | إبراهيم | ٣٤ |
| ٤٤ | ﴿خُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُو۟رِيكُمْ ءَايَٰتِى فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ﴿٣٧﴾﴾ | الأنبياء | ٣٧ |
| ٤٥ | ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ | المؤمنون | ١٢ |
| ٤٦ | ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾﴾ | السجدة | ٧ |
| ٤٧ | ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾ | المعارج | (١٩-٢١) |
| ٤٨ | ﴿يَوْمَ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ مَا سَعَىٰ ﴿٣٥﴾﴾ | النازعات | ٣٥ |
| ٤٩ | ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ ٱلْكَرِيمِ ﴿٦﴾﴾ | الانفطار | ٦ |
| ٥٠ | ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَٰقِيهِ ﴿٦﴾﴾ | الانشقاق | ٦ |
| ٥١ | ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا ۖ وَإِن جَٰهَدَاكَ لِتُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَآ ۚ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ | العنكبوت | ٨ |

ويتبيَّن من الجدول أنَّ الآيات المكية تتحدث -في مجملها- عن أهم الأسئلة في الوجود التي تتعلق بأصل الإنسان: مَن الإنسان؟ مِن أين جاء؟ إلىٰ أين سيذهب؟ وأنَّها تُخاطِب العقل والقلب بأدلة وبراهين جلية من دون أنْ تقصر ذلك علىٰ طبقة المفكرين والفلاسفة الذين احتكروا هذه المعارف في طبقتهم، وحصروها في ثقافات أُخرىٰ وأُمم سالفة.

وهذه الطائفة من الآيات الكريمة تكتنز مسائل الإنسان الكبرىٰ؛ سواء في مكة عند نزولها، أو في أيِّ بلد آخر عند تلاوتها. فبعض الآيات التي ورد فيها ذكر الإنسان تناولت موضوعاً واحداً يتعلق به، مثل ذكر حالة الإنسان النفسية الناكرة للحقيقة والمعروف. قال تعالىٰ: ﴿وَإِذَآ أَنۡعَمۡنَا عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ أَعۡرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٖ ۝٥١﴾ [فصلت: ٥١]. وبعضها عرض لموضوعين معاً، مثل: الحديث عن تحفيز الإنسان إلىٰ التفكُّر وصولاً إلىٰ الحق، وذكر حالته الجدلية في مغالطاته القصدية لرد الحق في النتيجة. قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ صَرَّفۡنَا فِي هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٖۚ وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ شَيۡءٖ جَدَلٗا ۝٥٤﴾ [الكهف: ٥٤]. وبعض آخر جاء يحمل ثلاثة محاور رئيسة، وهكذا.

ويُمثِّل الشكل الآتي المحاور الرئيسة لكلمة "الإنسان" في معناها السياقي:



ويتبيَّن من هذا الحقل الدلالي للإنسان أنَّ لكل كلمة مفتاحية فيه ارتباطاً دقيقاً مُعقَّداً جداً؛ فهي ترتبط بهذا الحقل تارة، وقد ترتبط بحقل دلالي آخر تارة أُخرىٰ، ولهذا توجد شبكة معرفية مُحكَمة الترابط، تدور حول فلك الإنسان علىٰ طول سور القرآن الكريم. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ الكلمة المركزية (الإنسان) في هذا الحقل الدلالي -عند حديثها عن موضوع ما، مثل إلحاد الإنسان وكفره وشركه- ترتبط بعنصر آخر من عناصر الحقل؛ لكي يسد مكاناً إيجابياً في الخطاب؛ لأنَّ الخطاب الإلهي تقويمي قبل أنْ يكون تقييمياً، ومثال ذلك الآية الكريمة: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَٰهَا مِنْهُ إِنَّهُۥ لَيَـُٔوسٌ كَفُورٌ ﴿٩﴾﴾ [هود: ٩]. فالآية هنا تتحدث عن يأس الإنسان وقنوطه في حال أصابته شِدَّة بعد نعمة، وأنَّه كثير الكفر والجحود للنعمة التي كان ينعم بها. ويُوضِّح هذا المشهد القاسي للإنسان قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾ [الشورىٰ: ٤٨].

قال ابن عاشور (ت١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) في ذلك: "بَيَّنَتْ هَذِهِ الْآيَةُ أَنَّ أَهْلَ الضَّلَالَةِ رَاسِخُونَ فِي ذَلِكَ لِأَنَّهُمْ لَا يُفَكِّرُونَ فِي غَيْرِ اللَّذَّاتِ الدُّنْيَوِيَّةِ فَتَجْرِي انْفِعَالَاتُهُمْ عَلَىٰ حَسْبِ ذَلِكَ دُونَ رَجَاءٍ لِتَغَيُّرِ الْحَالِ، وَلَا يَتَفَكَّرُونَ فِي أَسْبَابِ النَّعِيمِ وَالْبُؤْسِ وَتَصَرُّفَاتِ خَالِقِ النَّاسِ وَمُقَدِّرِ أَحْوَالِهِمْ، وَلَا يَتَّعِظُونَ بِتَقَلُّبَاتِ أَحْوَالِ الْأُمَمِ، فَشَأْنُ أَهْلِ الضَّلَالَةِ أَنَّهُمْ إِنْ حَلَّتْ بِهِمُ الضَّرَّاءُ بَعْدَ النِّعْمَةِ؛ مَلَكَهُمُ الْيَأْسُ مِنَ الْخَيْرِ، وَنَسُوا النِّعْمَةَ فَجَحَدُوهَا، وَكَفَرُوا مُنْعِمَهَا، فَإِنَّ تَأْخِيرَ الْعَذَابِ رَحْمَةٌ، وَإِتْيَانُ الْعَذَابِ نَزْعٌ لِتِلْكَ الرَّحْمَةِ، وَهَذِهِ الْجُمْلَةُ فِي قُوَّةِ التَّذْيِيلِ. فَتَعْرِيفُ (الْإِنْسَانِ) تَعْرِيفُ الْجِنْسِ مُرَادٌ بِهِ الِاسْتِغْرَاقُ، وَبِذَلِكَ اكْتَسَبَتِ الْجُمْلَةُ قُوَّةَ التَّذْيِيلِ. فَمِعْيَارُ الْعُمُومِ الِاسْتِثْنَاءُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [هود: ١١]، فَيَكُونُ الِاسْتِغْرَاقُ عُرْفِيًّا جَارِياً عَلَىٰ اصْطِلَاحِ الْقُرْآنِ مِنْ إِطْلَاقِ لَفْظِ الْإِنْسَانِ أَوِ النَّاسِ، وَلِأَنَّ وصفي (لَيَؤُوسٌ كَفُورٌ) يُنَاسِبَانِ الْمُشْرِكِينَ فَيَتَخَصَّصُ الْعَامُّ بِهِمْ".[1]

فحين يسيطر عنصر التفكير الغرائزي علىٰ الإنسان، فإنَّه يفقد ميزان العقل، ويُنكِر الحقيقة عن قصدٍ؛ لأنَّه لا يُفكِّر إلا في غرائزه الحيوانية، فلا يعرف عند حلول البلاء إلا

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١٢، ص١٢.

الجزع واليأس والكفر بكل نعمة أنعم بها الله تعالىٰ عليه من قبلُ. والقرآن الكريم في رؤيته للإنسان –من خلال هذه الآية– يريد أنْ يُقوِّم صفةً وسلوكاً للإنسان أصلاً؛ لذا جاء النقد شديداً بعد ما حلَّلت الآية ضعف هذه النفوس الغرائزية التي لا تؤمن إلا بقدْر المصلحة التي تنغمس فيها، وذلك هو الإيمان النفعي pragmatism الكاذب.

ثمَّ أخذت الآيات الكريمة تُحلِّل هذه الشخصية "المذبذبة" التي لا تستقر علىٰ مبدأ سليم، ولو عادت إلىٰ صاحبها النعمُ بعد الضراء لنسبها إلىٰ طيبة قلبه الذي يستحقها، وما التفت إلىٰ الجانب الحقيقي من غاية العطاء والمنع. قال تعالىٰ: ﴿وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ۝١٠﴾ [هود: ١٠]. وعلىٰ هذا، فإنَّ "الإنسان الكل" يبحث عن واحة خضراء يقضي فيها لذَّة حواسه وغرائزه، ويرفض أنْ يعيش لحظةً في حقل السنن التي تصنع منه الإنسان العدل؛ بارتباطه بسنن التاريخ والمجتمع وآيات القرآن الكريم، مثلما يرفض الالتفات إلىٰ أصل وجوده في هذا الكون، وهذا ما أكَّده قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ۝١٥ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ ۝١٦﴾ [الفجر: ١٥-١٦].

**ب- كلمة "الإنسان" في الآيات المدنية:**

يعرض الجدول الآتي للسور التي ورد في آياتها ذكرٌ لكلمة "إنسان" ومشتقاتها، تبعاً لترتيب زمن نزولها في المدينة المنورة:

| الرقم | الآية | السورة | رقم الآية |
|---|---|---|---|
| ١ | ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝٧٢﴾ | الأحزاب | ٧٢ |
| ٢ | ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا ۝٢٨﴾ | النساء | ٢٨ |
| ٣ | ﴿وَقَالَ الْإِنسَانُ مَا لَهَا ۝٣﴾ | الزلزلة | ٣ |

| ٤ | ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ ٣﴾ | الرحمن | ٣ |
|---|---|---|---|
| ٥ | ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِن صَلۡصَٰلٖ كَٱلۡفَخَّارِ ١٤﴾ | الرحمن | ١٤ |
| ٦ | ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١﴾ | الإنسان | ١ |
| ٧ | ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢﴾ | الإنسان | ٢ |
| ٨ | ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَحۡيَاكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡۗ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَكَفُورٞ ٦٦﴾ | الحج | ٦٦ |

إنَّ دلالة الخطاب في الآيات المدنية التي ذُكِرت فيها كلمة "الإنسان" هي مُكمِّلة للسور المكية في تكوين بِنية الخطاب، ومُتمِّمة لبنية المعجم القرآني في رؤيته الكونية؛ فجاءت دلالات الآيات التي عُرِضت في الجدول السابق مُتضمِّنة مادة "الإنسان"، ومُتحدِّثة عن الدلالة القرآنية الآنية للإنسان؛ ما أكسب المفهوم بِنية مختلفة عن البِنىٰ التي ورد ذكرها في المعاجم (ما القبلية/ ما البعدية)، فضلاً عن تأكيدها أهمية المفهوم في الجوانب الآتية:

- بيان المحاور المكية من ذكر أصل الإنسان؛ تقويمه وتقييمه، والأسئلة الخالدة: مَن؟ مِن؟ إلىٰ أين؟.
- ذكر خَلق الإنسان، ومراحل تكوينه، وضعفه، وقابلية كسبه. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢﴾ [الإنسان: ٢].
- الحديث عن وسائل المعرفة التي بها تُدرَك التصديقات، ويُبرهَن بها علىٰ التصورات، ويحمل التكليف (الأمانة) بها. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّا خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن نُّطۡفَةٍ أَمۡشَاجٖ نَّبۡتَلِيهِ فَجَعَلۡنَٰهُ سَمِيعَۢا بَصِيرًا ٢﴾ [الإنسان: ٢]، وقال سبحانه: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلۡإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومٗا جَهُولٗا ٧٢﴾ [الأحزاب: ٧٢].

- الحديث عن سنن الكون والمجتمع في معرض ذكر الإنسان، وبيان الهدف من وجوده، وهو قراءة السنن في الكون والتاريخ؛ لكي يتجنب الكبوات وعثرات الأُمم السابقة، ويتبع سنن الأنبياء وأقوامهم في عمارة الأرض. قال تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٦-٢٨]. وقراءة سنن التاريخ هي ثروة معرفية، ومَن يفقدها فإنَّه يفقد معلم وجوده ومقصد حياته. قال تعالىٰ: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [النساء: ٢٨]. فالآيات مرشدة لا مجبرة، والخيار هو للإنسان في نهاية المطاف، وبه يحسم قراره المصيري.

- تصريح سورة الرحمن بأنَّ المقصد الأسمىٰ لوجود الإنسان وما أودع من وسائل للمعرفة في هذا الوجود؛ هو لزوم فهمه رسالة الله الخالدة (القرآن الكريم). قال تعالىٰ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ﴿١﴾ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ﴿٢﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ﴿٤﴾﴾ [الرحمن: ١-٤].

## ثانياً: النظرة إلىٰ الإنسان من خلال الحقول الدلالية في القرآن الكريم

إنَّ إنسان القرآن الكريم في بِنيته الأساسية هو إنسان المدنية والحضارة، وعمق الوجدان، ورسوخ الفكر، وثبات المبدأ. وقد تذكر آيات القرآن الكريم الإنسان بصيغة محتملة بين الخير والشر؛ إذ يختار الإنسان ما يشاء بطبيعة ما أودعه الله تعالىٰ فيه من استعدادات (قدرة، إرادة، علم)، ليصل إمّا إلىٰ مراقي الكمال، فتمدحه آيات الكتاب، وإمّا إلىٰ مراتب النقص والتخلي عن الأمانة، فتُذكِّره الآيات، وتُنبِّهه، إضافةً إلىٰ ذمِّه وذمِّ مسيرته في هذه الحياة.

وعلىٰ كل حال، لا يمكن إدراك مفهوم "الإنسان" خارج مجاله التداولي، ومتعلقاته الثقافية والاجتماعية والدينية واللغوية، وبيئته وظروفه الحياتية، وما يهمنا في هذا المقام هو بيان هذه الأُسس، وجدلية علاقة الإنسان بها من خلال رؤية القرآن الكريم لها.

ويُمثِّل الإنسان في الرؤية القرآنية محوراً أساسياً في هذا الوجود، بدءاً بذكر حل المسألة التي حيَّرت المناطقة والمتكلمين علىٰ مَرِّ التاريخ الإنساني؛ وهي مسألة الخَلق

والتكوين. قال تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَـٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَـٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَـٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤]. وبعد ذلك، حثّت آيات القرآن الكريم الإنسان علىٰ استخدام كل أدوات المعرفة لإصابة الحق بالعقل، فجاءت أُولىٰ الآيات صارخة في فضاء البشرية بقوله تعالىٰ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾﴾ [العلق: ١-٥].

ولا شكَّ في أنَّ رفع الإنسان إلىٰ هذه المرتبة السامية في مخاطبة الآيات إيّاه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤] يجعله يقف أمام القسطاس المستقيم، حاملاً المسؤولية الكاملة عن قضاياه المصيرية التي سيختارها بنفسه، ليكون هو المسؤول أولاً وآخراً عن خياراته ونتائجها. قال تعالىٰ: ﴿وَقَالَ ٱلْإِنسَـٰنُ مَا لَهَا ﴿٣﴾﴾ [الزلزلة: ٣]، وقال سبحانه: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ﴿٧﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴿٨﴾﴾ [الزلزلة: ٧-٨].

فهذا المخلوق المسؤول يوصف دون غيره من الخلائق بالكفر، والظلم، والطغيان، والخسران، والفجور، والكنود؛ لأنَّه الوحيد الذي يُعَدُّ أهلاً للإيمان، والعدل، والرجحان، والعفاف. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ ﴿٣٤﴾﴾ [إبراهيم: ٣٤]، وقال عَزَّ وجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَيَطْغَىٰٓ ﴿٦﴾﴾ [العلق: ٦]. وقد يُذكَر بالضدين في آية واحدة كما في قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَـٰهُ أَسْفَلَ سَـٰفِلِينَ ﴿٥﴾﴾ [التين: ٤-٥].

لقد فهم الكثيرون أنَّ التقويم الحسن هو الصورة الظاهرة لاعتدال قوام الإنسان، وأنَّ جمال الخلق ليس وحده مرتبطاً باعتدال القوام، وإنَّما ترتبط به القدرة علىٰ العمل والإرادة... والمعنىٰ الموافق لجميع معاني الآيات هو أنَّ الجمع بين النقيضين في الإنسان ينصرف إلىٰ وصف واحد، هو وصف الاستعداد الذي يجعله أهلاً للترقي إلىٰ أحسن تقويم، وأهلاً للانحدار إلىٰ أسفل سافلين.(١)

إنَّ رؤية القرآن الكونية للإنسان والإنسانية تقع خارج إطار التكوين الإثني، أو وحدوية القومية كما هو حال باقي الديانات السابقة، وهذا ما يُميِّز هذه الرؤية؛ إذ إنَّها تبدأ

(١) العقاد، عباس محمود. **الإنسان في القرآن**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣م، ص١٤.

بخطاب البشرية جمعاء على أساس تقاسمها ميراث الأنبياء في العلم، والحكمة، والشريعة، والكتاب. قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣].

وبينما تبنَّت الفلسفات ومدارس المنطق والتصوف تصوراً مختلفاً للإنسان يقوم على أساس أنَّه روح فانية في ظلمات الجسد، ولزوم مجاهدة الجسد لزكاة الروح وتحرُّرها، فإنَّ القرآن الكريم ينظر إلى الإنسان بوصفه روحاً وجسداً مختلفين. وفي هذا الصدد، يقول عباس محمود العقاد: "ليس السعي في سبيل الدنيا ضلالاً عن الآخرة، وليس في القرآن فصام بين روح وجسد، أو انشقاق بين عقل ومادة، أو انقطاع بين سماء وأرض، أو شتات في العقيدة يُوزِّع "الذات الإنسانية" بين ظاهر وباطن، وبين غيب وشهادة، بل هي العقيدة على هداية واحدة تحسن بالروح كما تحسن بالجسد، من غير إسراف ولا جور عن السبيل... إنَّ القرآن الكريم بهذا الإلهام الصادق ينقذ العقل من نقائض التفكير، ولا ينجيه من نقائض التكليف فحسب، أو من نقائض الحيرة بين العالمين في حقائق الدِّين، ولا مزيد."(١)

إنَّ الحكمة من تسخير المشيئة للإنسان هي الانقياد لأوامر الله تعالى باختيارٍ نابع من إرادة حرَّة؛ ما يُحتِّم عليه اقتحام عقبة هذا الصراع، واجتيازها إلى تنفيذ أوامر الله تعالى ومقاصد الشريعة، وهذا ما جعل الإنسان الملتزم بأوامره تعالى أعلى درجة من الملائكة، كما هو مُقرَّر في مصادر العقيدة الإسلامية.(٢)

لقد مثَّل الرسول ﷺ الجانب العملي الاستراتيجي لرؤية القرآن الكريم، وذلك في النهج الذي رسمه لَمن بعده من المسلمين حين خطَّ وثيقة المدينة، وبيَّن أنَّ مكونات دولة الحق والقانون وعناصرها تتضافر معاً للبناء؛ فبدل أنْ يكون الاختلاف الإثني والعرقي سبب ضعف، فإنَّه صار في دستور المدينة سبب قوة ووحدة بفضل رؤية النبي ﷺ واستراتيجيته الواضحة في فهم رؤية القرآن الكريم وتطبيقها.

---

(١) العقاد، **الإنسان في القرآن**، مرجع سابق، ص٢٤-٢٥.

(٢) البوطي، محمد سعيد رمضان. **الإنسان مسير أم مخير**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص٣٣.

ولعلَّ من أبرز بنود دستور المدينة المنورة ما نصه: "وأنَّ المؤمنين المتقين أيديهم علىٰ كل مَن بغىٰ وابتغىٰ منهم دسيعة ظلم أو إثم، أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأنَّ أيديهم عليه جميعه، ولو كان ولد أحدهم. لا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً علىٰ مؤمن، والمؤمنون بعضهم موالي بعض دون الناس."(1)

إنَّ مقاصد الإسلام العليا التي جاءت لحفظ الإنسان في بيئته ومجتمعه تحتاج هي الأُخرىٰ إلىٰ دستور يحميها، وقوَّة يصنعها فهم المجتمع لمصالحه المشتركة علىٰ كل صعيد؛ لذا جاء في دستور المدينة المنورة بند يُؤكِّد ذلك. "وَإِنَّ بَيْنَهُمُ النَّصْرَ عَلَىٰ مَنْ دَهَمَ يَثْرِبَ."(2) وهذه الحقوق والقوَّة نابعة من حرية المسافة التي منحها الدستور المدني سكّان المدينة. "إنَّ يهود بني عوف أُمَّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم، كذلك لغير بني عوف من اليهود."(3)

ويُمثِّل خطاب الدستور -ببنوده التفصيلية التي تكفل للمجتمع المدني كل أسباب الرفاه ومصادر التنمية- نقطة تحوُّل مهمة جعلت المدينة مصدر إشعاع وإلهام للإنسانية، بحيث احتذت بها مؤسسات الفكر في التاريخ الإسلامي في حمل توجيهات نبينا محمد ﷺ في عهود المدِّ والتدافع الحضاري. وتحفل كتب السير والمغازي بالأمثلة الدالة علىٰ حفظ الإنسان وحرمته في المصادر الإسلامية.

ولعلَّ أكثر خطر مُحدِق بالإنسانية هو النفعية (البراغماتية/ المادية) التي تفصل بين الأخلاق والـمُثُل العليا للإنسانية والحضارة؛ لذا تسعىٰ الفلسفة الغربية إلىٰ فصل الإنسان عن تاريخ المدنية، فنجدها تتحدث بإسهاب عن "المدنيات" في كتبها التي تعرض للتاريخ الإنساني، وتُجْمِل الحديث عن الحقبة الإسلامية بسطور مقتضبة ملطخة بالبهتان. والحقيقة

(1) الشامي، محمد بن يوسف. **سبل الهدىٰ والرشاد في سيرة خير العباد**، تحقيق: عادل أحمد وعلي محمد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/ 1993م، ج3، ص382.

(2) ابن هشام، عبد الملك بن أيوب الحميري. **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت: دار الجيل، 1985م، ج2، ص108.

(3) المباركفوري، صفي الرحمن. **الرحيق المختوم**، بيروت: دار إحياء التراث، (د.ت)، ص173.

أنَّ عمر الإنسانية ومدنيتها لا يرتبطان بعمر الإنسان؛ لأنَّ حركة التاريخ وسنن الاجتماع تقاس بمسيرة الحضارات وقيامها ودوامها وسقوطها، ولأنَّ الإنسان بحياته وحركته في هذه المسيرة لا يعطي التصور الشامل من خلال عمره القصير؛ لذا تجهد هذه السياسات اليوم لتوسيع الرَّتق بين الإنسان وحركة التاريخ.

وفي هذا الصدد، يقول الشيخ محمد الغزالي (ت١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م): "وهذه الفلسفة المادية وإنْ نشطت في استغلال قوى الوجود؛ إلا أنَّها تحقر القيمة الذاتية للإنسان. ومن هنا فهي بقدْر ما تعمر تدمر، وبقدْر ما تعلي البناء تسوق الفناء... وتفوُّق الماديين لا يعود على قدرتهم الذاتية، ولا يعود بداهة إلى صواب منهجهم الفكري، بل يعود إلى الوهن النفسي الذي أصاب أهل الأديان، وإلى فساد ما بأيديهم من معنويات، إنَّ التدين الفاسد يُحدِث في خصائص الإنسان العليا ما تُحدِثه السموم في الأبدان."[(١)]

## ثالثاً: موقع الإنسان في سورة "الإنسان"

يُعَدُّ الإنسان محوراً أساسياً أولياً في القرآن عامة، وفي سورة "الإنسان" بوجه خاص؛ لأنَّ محاور القرآن الكريم الأساسية هي: الله تعالى، والإنسان، والعلاقة بينهما من خلال الأنبياء والرسل الذين أُلقي على عاتقهم كتب التكليف السماوية. ولهذا نرى أنَّ الإنسان الراشد يضع الإيمان بالله تعالى في أساس ميزان أولوياته، بحيث تكون تحركاته في الحياة مبنية على هذا الأساس، لتؤول إلى تحقيق حمل التكليف الإلهي بكل أمانة، فتسري آيات الخطاب السماوي في فعل الإنسان وحركته؛ كلٌّ حسب فهمه، وصدق حواسه، وصفاء تصوره. وقد أشار إلى ذلك نبينا محمد ﷺ حين قال: "إِنَّمَا أَنَا قَاسِمٌ وَالله يُعْطِي."[(٢)] فالنبي ﷺ قاسم ومُوزِّع لوحي الله تعالى للبشرية، وكل إنسان يكسب من هذا الوحي بقدْر استعداده الذهني، وصدق تَلَقّيه وحكمته في فهم التكليف الإلهي.

---

(١) الغزالي، محمد. **نظرات في القرآن، القاهرة**: نهضة مصر للطباعة والنشر، ط٦، ٢٠٠٥م، ص٤٩-٥٠.

(٢) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير، بيروت: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: العِلم، باب: مَن يُرد الله به خيراً يفقهه في الدين، ج١، حديث رقم٧١، ص٢٥.

إنَّ آيات الخطاب الإلهي لم تُلزِم الإنسان بحرفية الحركة في التصورات الملقاة عليه فحسب، بل أمرته أنْ يَعُدَّها اللبنة الأساسية التي سيتحرك من خلالها فيما لا نص فيه ولا وحي، على منوال ما أنزل إليه، وعلى غرار ما نزل به النص؛ لذا بقي باب الاجتهاد مُشرَعاً للحكماء؛ كلٌّ حسب رسوخه في الفهم. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِۗ﴾ [الإسراء: ٣٩].

## ١- الزمن الاعتباري وثبات الإنسان:

إنَّ انعدام حركة الإنسان في الحياة يعني انعدام زمانه لا محالة، والإنسان الذي لا يحمل الأمانة الـمُكلَّف بها في أصل وجوده هو إنسان عدمي قاصر في تصور القضايا المصيرية بلا جدال. ولهذا، كان زمن الإنسان (القابل للتكليف) هو زمناً اعتبارياً، فهو يقرأ السنن في تاريخ البشرية؛ نظراً إلى الصلة التي تربطه بكل ما فيه من خير ونفع، فتاريخ الأنبياء والمصلحين والموحدين هو تاريخه في نهاية المطاف، والدهر قيمته بما يتحرك به، ولو سكن لسكن.

وتُظهِر دلالة السياق في الآية الأُولى من سورة "الإنسان" مركزية الإنسان في هذا الكون؛ إذ افتُتِحت الآية بأداة الاستفهام "هل" التي تفيد التقرير. قال الله تعالى: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١﴾ [الإنسان: ١].

إنَّ مسألة "حقيقة الإنسان" لا تُدرَك -وَفق فلسفة تراتبية التقدم والتأخر- بجوهر الزمن؛ لأنَّ الجدلية حينئذٍ تقوم على توقُّف وجود أحدهما على الآخر؛ إذ يوجد متقدم ومتأخر في هذه المعادلة، وهذا ما لا يحتمله سياق النص في الآية الكريمة، فمَن الأول على هذا التقدير: الإنسان أم الدهر؟ إنَّ المسألة بهذه البداية تُخرِج سياق الخطاب عن دلالته الأساسية، بسبب سلطة القارئ الممارسة على نصوص الآية، فهو يعطي الآية منطوقاً من فلسفته، ودلالةً "تعاقبيةً" لا يحتملها معنى الآية الأساسي، وإنْ تشابه اللفظ في ذلك.

والظاهر أنَّ الآية هنا لم تأتِ فقط لتذكير الإنسان بالفترة العدمية قبل بدء حياته، وإنَّما جاءت لتأكيد الفترة العدمية من حياته حين يضيع التكليف الإلهي، ويفقد بوصلة المسير، ويترك المسؤولية، ويعطل ما أودعه الله تعالى من مصادر المعرفة؛ فالآية تُثَوِّرُ الإنسان ليرتبط سلوكه بكل ما فيه خير وصلاح للإنسان والإنسانية.

### ٢- الدهر في معاجم العربية:

قال الفراهيدي (ت١٧٠هـ/ ٧٨٦م): "الدَّهْرَ: النّازلة. ودَهَرَهُمْ أَمْرٌ؛ أي: نَزَل بِهِمْ مكروهٌ، الدَّهْر: الأبد الممدود. ورجل دُهْرِيٌّ: قديمٌ، والدُّهْرِيُّ لا يؤمن بالآخرة."[١] وفي حديث النبي ﷺ أنَّه قال لأبي طالب لمّا أدركه الموت: "قُلْ لا إِلَهَ إِلا اللهُ تُصِبْ بِهَا كَرَامَةَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ". قَالَ: يَا ابْنَ أَخِي لَوْلا رَهْبَةُ أَنْ تَقُولَ قُرَيْشٌ: دَهَرَهُ الْجَزَعُ."[٢] ويقال: دهر فلاناً أمرٌ: إذا أصابه مكروه، ومنه: دَهْوَرَ الحائطَ؛ أي: دفعه فسقط، وتدهور الليل: أدبر.[٣] وقال العسكري (ت٣٩٥هـ/ ١٠٠٤م): "ونظر الدهر إليهم؛ أي: أهلكهم، الدهر أوقات متوالية مختلفة غير متناهية، والأبد عبارة عن مدَّة الزمان التي ليس لها حد محدود، وهو في المستقبل، والعصر لكل مختلفين معناهما واحد مثل الشتاء والصيف والليلة واليوم والغدة والسحر."[٤] وقال ابن منظور (ت٧١١هـ/ ١٣١١م): "الدهرُ سَبّاتٌ أَي أَحوالٌ..."[٥] "وَالسَّبّات هُنا بِمَعْنىٰ المَشَقَّة، وَعَصَّبَ الدَّهْرُ مالَه: أَهْلَكَه..."[٦] "وَالدَّهْرُ: الأَمَدُ المَمْدودُ..."[٧] "وَيَكُونُ الزَّمَانُ شَهْرَيْنِ إِلىٰ سِتَّةِ أَشهر وَالدَّهْرُ لَا يَنْقَطِعُ..."[٨] و"دهرٌ فاجع يفجع الناس بالأحداث، وقَّعَ الدَّهْرُ بالنّاس، والواقِعةُ: النازلةُ الشَّديدةُ من صُروفِ الدّهْر."[٩]

---

(١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد. **العين**، تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (د.م): دار ومكتبة الهلال، (د.ت)، ج٤، ص٢٣.

(٢) الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. **غريب الحديث**، تحقيق: عبد الكريم الغرباوي، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٢م، ج١، ص٤٨٩.

(٣) عبابنة، يحيى. **معجم المشترك اللغوي العربي السامي**، أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، ط١، ٢٠١٥م، ص٣٨٤.

(٤) العسكري، أبو هلال الحسن. **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم، القاهرة: دار العلم والثقافة، ١٩٩٧م، ص٧٤، ٢٧١، ٢٧٣.

(٥) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥٧.

(٦) المرجع السابق، ص٦٠٤.

(٧) انظر:

- الفراهيدي، **العين**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٣.
- ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٢.

(٨) ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٩٣.

(٩) الفراهيدي، **العين**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٥، وج٢، ص١٧٦.

وقال الأنباري (ت٣٢٨هـ/ ٩٣٩م) في أداة الاستفهام "هل": "حرف من الأَضداد؛ تكون استفهاماً عمّا يجهله الإنسان ولا يعلَمه، وتكون (هل) بمَعْنَىٰ (قد) في حال العلم واليقين وذهاب الشكِّ، وشاهده قول الله عَزَّ وجَلَّ: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ لَمۡ يَكُن شَيۡـٔٗا مَّذۡكُورًا ١﴾ [الإنسان: ١]، قال جماعة من أَهل العلم: معناه؛ قد أَتىٰ علىٰ الإنسان."[1]

وقال ابن جني (ت٣٩٢هـ/ ١٠٠١م) في سؤال الآية: ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ حِينٞ مِّنَ ٱلدَّهۡرِ﴾ [الإنسان: ١]: إنَّ معناه "قد أتىٰ عليه ذلك، ويمكن أنْ تكون مُبقاة في هذا الموضع علىٰ بابها من الاستفهام."[2]

## ٣- الدهر لدىٰ العرب قبل الإسلام:

كان أهل الجاهلية ينسبون المصائب والنوائب إلىٰ الدهر، وهم في ذلك فرقتان:

أ. فرقة لا تؤمن بالله، ولا تعرف إلا الدهر الذي هو مَرُّ الزمان، واختلاف الليل والنهار، اللذينِ هما مَحَلُّ الحوادث، وظَرْفٌ لمساقط الأقدار، فتُنسَب المكاره إليه علىٰ أنَّها من فعله، ولا ترىٰ أنَّ له مُدبِّراً ومُصرِّفاً. وهؤلاء الدهرية هم الذينَ حكىٰ عنهم الله تعالىٰ في كتابه الحكيم: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنۡيَا نَمُوتُ وَنَحۡيَا وَمَا يُهۡلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهۡرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنۡ عِلۡمٍۖ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ٢٤﴾ [الجاثية: ٢٤].

ب. فرقة تعرف الخالق، وتُنزِّهه أنْ تُنسَب إليه المكاره، وتضيفها إلىٰ الدهر والزمان.

وعلىٰ هذين الوجهين كان الناس في الجاهلية يَسبُّون الدهر، ويذمُّونه، بحيث يقول القائل منهم: يا خيبة الدهر، ويا بؤس الدهر، فقال النبي ﷺ مُبطِلاً ذلك من مذهبهم: "لا يَسُبَّنَّ أَحَدُكُمُ الدَّهْرَ؛ فَإِنَّ اللهَّ هُوَ الدَّهْرُ."[3]

---

(١) الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. **الأضداد**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ج١، ص٩١-٩٢.

(٢) ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، (د.ت)، ج٢، ص٤٦٦.

(٣) الخطابي، **غريب الحديث**، مرجع سابق، ج١، ص٤٨٩-٤٩٠.

والدهرانية[1] هي نهج عرفته الأُمم على مَرِّ التاريخ، فكانت بعض الأقوام إنْ خالفت مصلحتها التوجيهات الدينية التي جاء بها الأنبياء، تُعرِض عن النبي، وعمّا جاء به، وتصد عنه، وتتذرَّع بهذا الجفاء أنَّها لا تؤمن إلا بالمادة، وتُنكِر البعث، وما إيمانها بما بقي من فضيلة إلا سعي لعدم خسارة السلطة السياسية التي تمارس في ظلها المنهج الأخلاقي النفعي، مُبتعِدةً بكل هذه الفعاليات عن الدِّين ومصدره، ومُتذرِّعةً أنَّه يمكن ممارسة الأخلاق بعيداً عن الدِّين. وما زالت هذه الدعوى تتشعب اليوم، لتصل حدَّ فصل الدِّين عن العلم، وفصل الدِّين عن السياسة، ولا يريد أصحابها بذلك أنْ يُخضعوا أنفسهم لرقابة المقاصد الإلهية العليا التي تحفظ للإنسان حق الدِّين، والتفكير، والتملُّك، والنسل، والحياة، وما يُحقِّق له الخير ما دام أنَّه لا يضر.

غير أنَّ "الأدلجة" الفكرية للحركات العَلمانية والعِلمانية بتياراتها الحداثية، في أحكامها وتصوراتها عن الإنسان وارتباطه العقلي والوجداني بالعالمينِ: المادي والمعنوي/ الدنيوي والغيبي، تظهر قاصرة. وفي هذا الصدد، يقول طه عبد الرحمن: "يبدو أنَّ أشد هذه الفصول خطراً وأبلغها أثراً هو فصل الأخلاق عن الدِّين؛ إذ انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلاً عن صلة الدِّين بالإيمان، كما فتح الطريق لأنْ يدَّعي بعض المعاصرين أحوالاً شعوريةً وأنماطاً سلوكيةً غير مسبوقة، تصادم الوجدان قدْر مصادمتها للعقل، مثل: الاتصاف بأخلاقية بلا ألوهية، والتمتع بروحانيات بلا إله، أو روحانيات بلا دِين، أو روحانيات بلا إيمان، ناهيك عن الأخذ بدِين بلا دِين، أو الديني بلا دِين، أو الكون أمام الإله ومع الإله بغير الإله؛ لذلك ارتأينا أنْ نخص هذه الصورة البارزة من الدنياوية باسم متميز، ونقترح أنْ يكون هذا الاسم هو الدهرانية، إشعاراً بأنَّ فصل الأخلاق عن الدِّين ينزع عن الأخلاق لباسها الروحي، ويكسوها لباساً زمنياً؛ وبهذا، تكون الدهرانية أختاً للعَلمانية كما هي أخت للعِلمانية؛ إذ كلها بنات للدنيانية."[2]

---

(١) وَفق تسمية طه عبد الرحمن لها في كتابه «**بؤس الدهرانية**».

(٢) عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٤م، ص١٢-١١.

والأُسس الأخلاقية عند الدهرانيين تقوم في الأصل على ما جاء به الأنبياء، بيد أنَّهم (الدهرانيين) يؤمنون بجوهر الأخلاق، ويُنكِرون مصدرها، مثل السامري تماماً. قال تعالى: ﴿قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي ۝٩٦﴾ [طه: ٩٦]. فهم يعرفون قيمة الأخلاق وأهميتها للإنسان في كل حركة له في الحياة، ولكنَّ المعضلة تكمن في تصديقهم لمصدرها. وغالب الظن أنَّ في هذا الادعاء مغالطات منطقية للدهرانيين على مَرِّ التاريخ؛ لأنَّه لا يمكن للإنسان أنْ يُدرِك الغيبيات من أدوات معرفة الحق (من الحواس الظاهرة)، بالرغم من أنَّها وسيلة للحواس الداخلية فحسب؛ فكل عالم يُدرَك بوسائل وأدوات معرفية مكتنزة في الإنسان، وبها يعرف كنهه ومكانه ووظيفته في حركة الحياة.

أمّا الماديات من العلوم التي تُدرَك بالتجربة والقياس والمشاهدة (الحواس الظاهرة) فهي من المعارف المكتسبة التي تُعرَف باسم العلم الذي أطلقه عليها القرآن الكريم، غير أنَّ إنكار الغيبيات كان سبباً في تعطيل وسائل معرفة الإنسان؛ بعدم قبوله الحق، وإنكاره حقيقة "الإيمان"، وهو إنكار يقوم على الهوى والظن بحسب وصف القرآن الكريم: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ۝٢٣ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٢٤﴾ [الجاثية: ٢٣-٢٤].

فكفار قريش كان فيهم الدهرانيون الذين يُنكِرون الغيب والوحي والدِّين، وينسبون سبب وجودهم وفنائهم في هذه الحياة إلى الدهر، فنزلت هاتان الآيتان من سورة الجاثية لتأكيد أنَّ ما لهم بدعواهم هذه من علم، وأنَّ دعواهم قائمة فقط على المغالطة والظن والوهم.

وذكر الطبري (ت٣١٠هـ/ ٩٢٢م) أنَّ هذه الآية نزلت في وصف كفار قريش، فقال: "وذُكِر أنَّ هذه الآية نزلت من أجل أنَّ أهل الشرك كانوا يقولون: الذي يهلكنا ويفنينا الدهر والزمان، ثمَّ يَسبُّون ما يفنيهم ويهلكهم..." ثمَّ أضاف: "يقول تعالى ذكره مخبراً عن هؤلاء المشركين أنَّهم قالوا: وما يهلكنا فيفنينا إلا مَرّ الليالي والأيام وطول العمر، إنكاراً منهم أنْ يكون لهم ربّ يفنيهم ويهلكهم، وقد ذُكِر أنَّها في قراءة عبد الله ﴿وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾."[1]

---

(١) الطبري، محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠م، ج٢٢، ص٧٧-٧٨.

إنَّ الانقلاب على المعبد، واحتلال سلطة الدِّين بالتدين النفعي، مثَّل ظاهرة طغت على بعض الأديان التوحيدية؛ فدعوى الدهرانية لم تكن جديدة لدى دهرانيي العرب في الجاهلية، بل سبقهم إلى ذلك دهرانيو أهل الكتاب (اليهود، والنصارى) الذين انقلبوا على المعبد، وجرَّدوا الإله من صفاته، فجعلوه أضعف من الإنسان، أو جعلوا له ابناً يتولّى سلطاته، ومارسوا بذريعة كل هذه الدعاوى رغباتهم النفعية، مُتذرِّعين بشرعية ما قنَّنوه من قوانين، فأسكتوا الوحي، وتكلموا نيابةً عنه.

## رابعاً: الإنسان وموقعه في كتب الفكر الإسلامي

### ١- الكلام والفلسفة:

يبدو أنَّ كتب الفكر الإسلامي لم تخرج في تصورها للإنسان عن ثنائية الجسد والروح، والعرض والجوهر، فوقعت القطيعة -فيما بعدُ- بين فريقين عريضين: فريق يؤمن بالحس فقط ويعطل الروح، وفريق يعطل الحس ليرتبط بالروح والغيبيات فقط. وإذا تحدثنا عن الإنسان ومدى حريته في الفكر الإسلامي؛ فإنَّ أول ما يفتح الباب لحوار مدرستي الكلام: المعتزلة مُمثَّلة في رأيها بخصوص مفهوم "الخَلق" للأفعال في حرية الإرادة والتصرف والاختيار، والأشعرية مُمثَّلة في رأيها حيال "الكسب" الذي قد يكون سبباً -فيما بعد- في فتح باب مفهوم "الجبرية".

#### أ. المعتزلة:

نادى المعتزلة بمسألة "استقلالية إرادة الإنسان" التي تقوم أساساً على أصل العدل الإلهي، الذي أعطى الإنسان مشيئةً وإرادةً، بها حريته في القول والفعل والسلوك، فكان بذلك مُكلَّفاً مسؤولاً، وإلا ما جاز عليه السؤال والمساءلة في الآخرة. ولعلَّ لهذا الأمر مُسبِّبات وتبعات؛ أمّا المُسبِّبات فسياسية تُعْزى إلى مسألة "الجبر، والإرادة الإلهية، والسلطان" في القرن الهجري الأول ومنتصف القرن الهجري الثاني، وأمّا تبعاتها فصناعة عقل جمعي للأُمَّة الإسلامية صاغه العلماء الذين صنعتهم السلطة السياسية؛ ذلك أنَّ السياسة صنعت السلطة الدينية، والسلطة الدينية كَوَّنت العقل الجبري لدى المسلمين.

وبالرغم من وجود مدارس عدَّة للمعتزلة، فإنَّها أجمعت علىٰ أنَّ الله تعالىٰ لم يخلق الكفر ولا المعاصي ولا شيئاً من أفعال البشر،[1] ودأبهم في هذا أنَّ الإنسان يصنع فعله، ويحاسب عليه، وأنَّ الله تعالىٰ لا يجبر أحداً علىٰ أيِّ إرادة وفعل؛ فللإنسان مطلق الحرية والمشيئة والاختيار والفعل، وإنَّ تصرفاته وسلوكاته كلها تنبع من قرارة نفسه وإرادته؛ لأنَّ القول بالجبر ينقل الفعل البشري من بشريته، ليُنسَب إلىٰ الفعل الإلهي بصورة ما. وعلىٰ هذا، فإنَّ مسألة "حرية الإنسان" عند المعتزلة تُعْزىٰ إلىٰ العدل؛ فالله تعالىٰ لا يظلم أحداً، ولا يجبره علىٰ فعل معصية أو طاعة، وقد استدلوا علىٰ ذلك بقوله تعالىٰ: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ لِيَشْتَرُوا۟ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [البقرة: ٧٩]، وقوله سبحانه: ﴿مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله عَزَّ وجَلَّ: ﴿ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٧﴾﴾ [غافر: ١٧]، وغير ذلك من الآيات.[2]

### ب. الأشاعرة:

تتمثَّل رؤية الأشاعرة للإنسان في تعلُّق إرادته وأفعاله بإرادة الخالق. وعلىٰ هذا، فإنَّ محور الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة يدور حول مسألة "إرادة الأفعال"، وإسنادها إلىٰ إرادة الله تعالىٰ وأفعاله، أو إلىٰ إرادة الإنسان وأفعاله. ونورد هنا شيئاً من آراء بعض أئمة الأشاعرة في هذه المسألة:

قال الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ/ ١١١١م): "وأمّا أهل الحق فإنَّهم قالوا: إنَّ الحادثات تحدث بإرادة قديمة تعلقت بها، فميَّزتها عن أضدادها المماثلة لها... فكل حادث مراد، والشر والكفر والمعصية حوادث، فهي إذاً لا محالة مرادة. فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن."[3] وقد أخذ أئمة الأشاعرة المتقدمون والمتأخرون بهذا الرأي الذي مثَّل قطاعاً عريضاً في مذهبين؛ أحدهما كلامي يُمثِّله المذهب الأشعري، والآخر فقهي يُمثِّله المذهب الشافعي. ولهذا، فإنّا نرىٰ أنَّ كل الشافعية أشاعرة، وأنَّ معظم الأشاعرة شافعية.

---

(١) رينز، هلموت. **مقالات الإسلاميين للأشعري**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، (د.ت)، ص٢٢٧.
(٢) العبده، محمد، وآخرون. **المعتزلة بين القديم والحديث**، برمنجهام: دار الأرقم، ط١، ١٩٨٧م، ص٥٨.
(٣) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص٣٠.

وقال الرازي (ت٦٠٦هـ/ ١٢٠٩م): "الإرادة ماهية يجدها العاقل من نفسه، ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته وألمه ولذته... وقال المتكلمون: إنَّها صفة تقتضي رجحان أحد طرفي الجائز على الآخر، لا في الوقوع بل في الإيقاع."(١)

ومال ابن حزم (ت٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م) إلى رأي الأشاعرة في مسألة "الإرادة والكسب"، فقال: "إنَّ كل مَا فِي العَالم من جسم، أَو عرض فِي جسم، أَو أثر من جسم، فَهُوَ خَلق الله تعالى؛ فَكل ذَلِك فعل الله تعالى بِمَعْنى أَنَّه خلقه، وكل ذَلِك مُضَاف بِنَص الْقُرْآن وبحكم اللُّغَة إِلَى مَا ظَهرت مِنْهُ من حَيّ أَو جماد، قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ ۝٥﴾ [الحج: ٥]، فنسب عَزَّ وجَلَّ الاهتزاز والإنبات والربو إِلَى الأَرْض... ولَيْسَ فِي الْقُرْآن وَلَا فِي السّنَن وَلَا فِي الْعُقُول شَيْء غير هَذَا الحكم، وَمَن خَالف هَذَا فقد اعْترض على الله تعالى وعَلى رَسُول الله ﷺ وعَلى جَمِيع الْأُمَم وعَلى جَمِيع عُقُولهمْ."(٢)

## ٢- الصوفية والإنسان:

الإنسان في الفكر الصوفي يُمثِّل الوجه الآخر للتجلّي الإلهي، والإنسان بطبيعة تكوينه ورحلته في سلك الكمال، يسافر من عالم الأبدان والعالم المحسوس إلى غياهب الروح والوجدان والتجليات والكمالات. وقد ظهرت طائفة من المتصوفة استند أتباعها في تصوُّفهم إلى النظرة الإشراقية؛ مُتأوِّلين الخطاب القرآني بنظام فكري مختلف، فظهر ما يُعرَف بالقطب، وقطب الأقطاب، وقطب الوجود، والسالكين، والمريدين، والأوتاد، مُؤكِّدين أنَّ قطب الوجود هو المُحرِّك والمُصرِّف في الوجود. والحقيقة أنَّ هذه الطائفة لا تُمثِّل الاتجاه الصوفي في واقع الحال؛ لأنَّ للتصوُّف مدارس ومذاهب ومشارب شتّى كما يعلم الجميع.

لقد أنشأ الإمام أبو حامد الغزالي نظرية من زاوية علم الكلام للإنسان، ولكنَّه امتلك رؤية من زاوية الروح والأخلاق والتصوُّف؛ إذ اعتقد أنَّ أهمية وجود الإنسان تكمن في رحلة

---

(١) الرازي، محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ج١، ص٤١٢.

(٢) ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، القاهرة: مكتبة الخانجي، (د.ت)، ج٥، ص٣٨.

سلوكه المعنوية لمدارج الإنسان الصوفي الكامل، فقال: "سفر يسير القلب عن أسفل السافلين، إلى ملكوت السماوات، وأشرف السفرين (سفر البدن/ سفر القلب) السفر الباطن."[1]

أمّا جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ/ ١٢٧٣م) فرأى أنَّ الإنسان بمعناه الأشمل الأعم، ثمَّ بما اصطلح على تسميته بالإنسان الكامل، هو القاسم المشترك الأعظم في كل أعمال المتصوفة المسلمين؛ فهو في تساميه وضعفه، وعلوه وسقوطه، وانصرافه إلى الملأ الأعلى وانصرافه عنه، وطهره ودنسه، يُمثِّل الميدان الرحب الواسع الذي تدور حوله التجربة الصوفية، وإنَّ تجلّي العبادة لا يكون إلا بوجود العابد، لدرجة يصل بها الإنسان إلى الإحساس بأنَّه مخلوق إلهي، أو شبه إلهي.[2]

وأمّا ابن عربي (ت٦٨٣هـ/ ١٢٤٠م) فأفاد بأنَّ الأنبياء قد بدأوا هذه الرحلة قبل غيرهم؛ ليكونوا أسوة في توجيه البشرية نحو الله تعالى، والسير بها على مدارج الكمال في هذه البسيطة؛ إذ قال: "ومن الأسفار التي أحدثها الحق جَلَّ في علاه أنَّه أنزل القرآن الكريم، وخصَّ رسله وأنبياءه كُلًّا بسفر أو أسفار تتلاءم وطبيعة البعثة والنبوة، إذ أسرى بمحمد ﷺ، وأهبط آدم عليه السلام إلى الأرض... وأنزل الروح الأمين على قلوب أنبيائه عليهم السلام، وأصعد الكلم الطيب إليه."[3]

## ٣- الفلاسفة والإنسان:

تُركِّز كثير من كتب التفسير على موضوع الآيات المتعلقة بخَلق الإنسان؛ من النطفة إلى نفخ الروح، وبيان صفة الإنسان في قراراته المصيرية ختاماً؛ بجحوده وكفره وجدله، من دون الاهتمام بالإنسان وحركته من ناحية التحليل النفسي والاجتماعي.

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت)، ج٢، ص٢٤٤.

(٢) الرومي، مولانا جلال الدين. **مثنوي**، ترجمة: إبراهيم الدسوقي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢م، ص٣.

(٣) ابن عربي، محمد بن علي بن محمد. **رسالة الإسفار عن نتائج الأسفار**، حيدر آباد الدكن: جمعية دائرة المعارف العثمانية، ١٩٤٨م، ص٢.

وقد جاء تعريف الفلاسفة للإنسان مبنياً علىٰ تصورات عدَّة؛ إذ وُصِف بأنَّه "حيوان ديني" أو "متدين"، وتجاوزت الاجتهادات التي تبغي اقتناص ماهية الإنسان مجال الدِّين والسياسة إلىٰ مجالات أُخرىٰ يُظَن أنَّها أيضاً تخصُّه، ولا تزال محاولات تعريفه تتجدَّد تبعاً للأطوار الحضارية التي تمرُّ بها الإنسانية، ووَفقاً لظروف الحياة المُتقلِّبة التي تحيط بها. ولعلَّ أُولىٰ هذه المحاولات التعريفية المتتالية المشهورة هي تحديد الإنسان بأنَّه "حيوان عاقل"، وآخرها النظر إليه بوصفه "حيواناً معلوماتياً". وبين هذين التعريفين تعريفات كثيرة، مثل قول بعض الفلاسفة: تنحصر ماهية الإنسان في الفكر، منسوباً إلىٰ ذات المتكلم؛ لكي يستنتج منه وجود هذه الذات.

لقد جعل هؤلاء الفلاسفة الإنسان كائناً أفقياً غير عمودي، لا يمكنه أنْ يحيا إلا في عالم واحد (العالم المرئي/ عالم الشهادة)، ولا يتعامل سياسياً إلا في العالم المرئي وحده، ولا يعمل دينياً إلا في هذا العالم نفسه، ولو سلَّموا بأنَّ الإنسان يستطيع بفضل تأمُّله العقلي، أو تَوجُّهه الديني أنْ يمارس فعلاً تجاوزياً يتعالىٰ به علىٰ واقعه أو وضعه، فقد ظلوا يعتقدون أنَّ هذا التجاوز يبقىٰ محصوراً في نطاق العالم المرئي.[١]

**خاتمة:**

لا يقتصر ذِكر الإنسان علىٰ مسألة وجود جوهره وعَرَضِه فقط في الحياة؛ فالموجودات في هذا الكون -علىٰ تعدُّدها واختلافها (جمادات، أشجار، حيوانات) وإنْ مثَّلت حيزاً في الزمان والمكان- قد تؤدي دوراً ثانوياً، أو لا تؤدي أيَّ دور البتة، والإنسان بطبيعة وجوده هو الآخر يشغل حيزاً في هذه البسيطة، وأُسُّ المسألة يكمن في الوجود الذاتي (الجوهري/ العرضي)، وهو بهذا الشكل يكون وجوداً ثانوياً ناقصاً، بل قد يُمثِّل عبئاً علىٰ حركة التاريخ والبشرية؛ ذلك أنَّ الإنسان في هذا الكون هو الذي أنيطت به مهمة التكليف والخطاب القرآني من دون باقي المخلوقات.

---

(١) عبد الرحمن، طه. **روح الدين من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٢م، ص٢٩-٣٠.

إنَّ رؤية القرآن العالمية للإنسان تتمثَّل في إظهار وجوده وَفق ميزان الحق والعدل القائم علىٰ إحياء الإنسان وعمارته للكون، فهذه الرؤية تهتم بطبيعة الإنسان (تصرفاته، انطباعاته، حركته، قراراته المصيرية، وما يقع علىٰ عاتقه من واجبات)؛ لذا جاء التكليف الإلهي للإنسان بوصفه خليفة الله علىٰ الأرض. ولهذا، فقد شغل الإنسان حيزاً خلال تاريخ حركة الأنبياء والمرسلين في القرآن الكريم.

والإنسان في القرآن الكريم يعني حركة التاريخ نفسها؛ لذا لزم النظر في كل حركاته وتفاعلاته بحسب مقصد الوحي الإلهي (القرآن الكريم)، ولا سيما أنَّه مُنِح حرية الإرادة والاختيار؛ فهو يقترب من سقف معنىٰ الكمال بقدْر تَعقُّله روح الخطاب القرآني، وإنَّ ملازمته رؤية القرآن الكريم ستعكس حقيقة وجوده في حركة الحياة.

وفي واقع الحال، فإنَّ القرآن الكريم يُمثِّل الميزان والقسطاس الـمُقَيِّم للإنسان في حركته، وإنَّ المحورين الرئيسين فيه، هما: الله تعالىٰ، والإنسان الذي يُعقَد عليه كل أمر يختاره بمحض مشيئته وإرادته الحرَّة. وقد رصد القرآن الكريم حركة الإنسان تقويماً وتقييماً.

أمّا المعاجم الفكرية مُمَثَّلةً في مدارسها وتياراتها -علىٰ تعدُّدها واختلافها- علىٰ مَرِّ التاريخ فلها تصور آخر للإنسان، وقد أكسبت هذه المدارس والتيارات معنىٰ دلالياً تعاقبياً؛ كل مدرسة حسب ما أنتجته من تصورات تبعاً لأدواتها العلمية التي تزن بها المعارف والعلوم.

وفي الختام، فإنَّ النظر في حقيقة بِنية مفهوم "الإنسان" يُمثِّل إعادةً لبناء المدنية والحضارة بكل تجلياتها، وإنَّ عدل الإنسان فيها يوازي حركة هذه الحضارة في العالم بالحق والقسطاس في مختلف الحقول والمجالات.

الفصل الثاني:

# الإنسان والقيم في النصوص التأسيسية: سورة لقمان أنموذجاً

منية الغربي[1]

## مقدمة:

مثَّل الإنسان منذ القِدم إشكالاً فلسفياً وموضوعاً فكرياً شائكاً، شغل العقل، ودفعه إلى التأمُّل في ماهيته، والبحث عن إجابات شافية لما يحوم حوله من أسئلة وجودية، تتعلَّق بكينونته وغائيته الوجودية. وظلَّ الإنسان -وما زال- خلال محطات ممتدة من الزمان موضوعاً جاذباً. فكلَّما تمّ البحث فيه اكتشف الفكر أنَّه لا مناص من خوض غمار البحث من جديد؛ ذلك أنَّ القضايا الـمُتعلِّقة به لا تنتهي، والمقاربات الـمُقدَّمة لا تشفي الغليل، ولا تُنهي الإشكال. وعلى هذا، فإنَّ إقرار العلماء بعجزهم عن فهم الإنسان، وعن الإحاطة به من مختلف جوانبه، وحيرة المُفكِّرين إزاء هذا الكائن؛ يدفعنا إلى البحث عن حقيقته وماهيته داخل الفكر الديني عامة، والنصوص التأسيسية بوجه خاص، علَّنا نهتدي إلى سبر أغواره، وفكِّ رموزه.

لقد كانت هذه -في الواقع- هي الأسباب الدافعة إلى خوض غمار البحث عن حقيقة الإنسان في الوحي القرآني والهدي النبوي، ومقارنتها بما هو كائن، وما ينبغي أنْ يكون، من دون تعسُّفٍ في قراءة النصوص التأسيسية، وبعيداً عن الإسقاطات المسبقة والأحكام الـمُتعنِّتة، لا سيما أنَّ الجهود العلمية كانت دائماً تنحو إلى البحث في الطبيعة والكون، وأنَّ الإنسان لم يُوجِّه نظره إلى نفسه ليكتشفها، ويبحث عنها بين طيّاته من الداخل، وإنَّما قصر ذلك على العوالم الخارجية خاصته.

---

(١) دكتوراه في أصول الدين، جامعة الزيتونة، أستاذة مساعدة في المعهد العالي لأصول الدين في الجامعة نفسها.
البريد الإلكتروني: naffati.monia@yahoo.fr.

وضمن هذا الأفق، كان بحثنا الذي حمل عنوان "الإنسان والقيم في النصوص التأسيسية: سورة لقمان أنموذجاً"، ومثَّل محاولة أكاديمية علمية تهدف أساساً إلىٰ تدبُّر النصوص التأسيسية لتجلية العلاقة بين الإنسان والقيم تجليةً رصينةً، وقراءتها قراءةً مُتَّزِنةً، تعتمد الموضوعية، ومنهجي الاستقراء والتحليل، فضلاً عن المنهج الوصفي، والمقارنة بين ما هو كائن وما يجب أنْ يكون. ولا شكَّ في أنَّ هذا يندرج ضمن سياق توضيح الرؤية القرآنية للإنسان والقيم بوجه عام؛ لكي يكون سنداً متيناً للأطروحات الفكرية التي تروم معالجة هذا الموضوع معالجةً قيِّمةً، ورسم مناهج تربوية وإصلاحية مُترشِّدة.

فما معالم الإنسان في المرجعية الإسلامية؟ ما حقيقته؟ ما قيمته في النصوص الدينية؟ ما علاقته بالقيم؟ ما مدىٰ تمثُّله إيّاها؟ هل يمكن أنْ تتحقَّق إنسانيته في غيابها؟ ما المصادر القيمية التي ينهل منها الإنسان القيم التي يتبنّاها؟ هل يكتفي بما ورد في الوحي، أم يستعين بما أنجز العقل من تشريعات وقيم في سياق بناء الإنسان وتربيته التربية المثلىٰ بهدف عمارة الأرض والتواصل مع الآخر تواصلاً إيجابياً مُثمِراً؟ ما منزلة القيم في تأسيس العلاقات الإنسانية عموماً؟ هل يمكن الاستغناء عنها في ظلِّ تغيُّرات الواقع المعيش؟ كيف يمكن للإنسان أنْ يُنزِّل معاني الآداب والقيم التي يؤمن بها علىٰ أرض الواقع الـمُتحوِّل والمُتغيِّر؟ هل أدّىٰ الإنسان الأمانة الاستخلافية المنوطة بعُهدته؟

## أولاً: الإنسان في النصوص التأسيسية

إنَّ الـمُتتبِّع لمضمون النصوص التأسيسية (القرآن الكريم والسنة النبوية) التي تتناول موضوع "الإنسان" ليَلحظ أنَّها تعرَّضت لمسألة "الخَلق"، وأنَّ الإنسان في تكوينه الأول مخلوق من تراب، شرَّفه الله تعالىٰ بالنفخة الروحية الإلهية، وأنَّه في تكوينه الثاني خُلِق من ماء دافق يخرج من بين الصُّلْب والترائب؛ أي من ماء مهين جعله الله في قرار مكين إلىٰ قدر معلوم. ويَلحظ أيضاً أنَّها تعرَّضت لحقيقة تكريم الإنسان، وأنَّه سيِّد الكون الـمُكرَّم بالعقل، وبسجود الملائكة له، وأنَّه الخليفة الذي تحمَّل أمانة التكليف وعمارة الأرض؛ وهي الأمانة التي أبت السماوات والأرض والجبال أنْ يحملنها. قال تعالىٰ: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

## ١- خَلق الإنسان:

إذا تأمَّلنا النصوص التأسيسية ألفينا أنَّ الإنسان هو الكائن الذي خُلِق من طين؛ ما يرمز (أو يشير) إلىٰ علاقة جدلية بينه وبين عناصر الطبيعة التي تَكوَّن منها. ولهذا، فإنَّ من الطبيعي أنْ يكون تعامله معها تعاملَ استثمار، وبخاصة حين يُكلَّف بأداء مهمة عبادة الله وتوحيده، وعمارة الأرض؛ أي بالمهمة الاستخلافية المنوطة بعُهدته عامة. وقد قال تعالىٰ في شأن خَلق آدم وعيسىٰ عليهما السلام: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ۝٥٩ ﴾ [آل عمران: ٥٩]، وقال سبحانه في شأن الخَلق الأول: ﴿ وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ ۝١٢ ثُمَّ جَعَلۡنَٰهُ نُطۡفَةٗ فِي قَرَارٖ مَّكِينٖ ۝١٣ ثُمَّ خَلَقۡنَا ٱلنُّطۡفَةَ عَلَقَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡعَلَقَةَ مُضۡغَةٗ فَخَلَقۡنَا ٱلۡمُضۡغَةَ عِظَٰمٗا فَكَسَوۡنَا ٱلۡعِظَٰمَ لَحۡمٗا ثُمَّ أَنشَأۡنَٰهُ خَلۡقًا ءَاخَرَۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ ۝١٤ ﴾ [المؤمنون: ١٢-١٤]، وورد في الحديث الشريف عن النبي ﷺ في هذا السياق أيضاً: "عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَالَ: قَدْ أَذْهَبَ اللهُ عَنْكُمْ عُبِّيَّةَ[1] الجَاهِلِيَّةِ وَفَخْرَهَا بِالآبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ."[2]

لقد ضبط العلي القدير للإنسان تركيبةً مزدوجةً جمعت بين الجسد والروح؛ ما يشير إلىٰ أنَّ الجسد موصول بالروح، وليس مفصولاً عنه. ولهذا، لا ينبغي معالجة الإنسان بوصفه جملةً من الظواهر المادية المحسوسة، وإخضاعه للتجارب العلمية والعقلية المحدودة، وإنَّما يتعيَّن معالجته علىٰ أساس أنَّه كلٌّ متكامل، ومخلوقٌ كرَّمه الله تعالىٰ بالنفخة الروحية. قال تعالىٰ: ﴿ إِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيۡتُهُۥ وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٧٢ ﴾ [ص: ٧١-٧٢].

ومن الجدير ذكره أنَّ تركيبة الإنسان الثنائية، وقطبيته التكوينية الجامعة للجسد والروح، هي التي حفزت بعض الـمُفكِّرين والفلاسفة إلىٰ وصف الإنسان بالعالم الصغير، وبصفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته، كما قال الراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ) في كتابه "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين": "وقد جمع الله تعالىٰ في الإنسان قوىٰ بسائط العالم ومُركَّباته

(١) الكِبرْ والنخوة.

(٢) الترمذي، أبو عيسىٰ. **سنن الترمذي**، تحقيق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، كتاب المناقب، باب: في فضل الشام واليمن، ج٦، حديث رقم ٣٩٥٦، ص٢٢٩.

وروحانياته وجسمانياته ومبدعاته ومُكوِّناته. فالإنسان من حيث إنَّه بوساطة العالم حصل، ومن أركانه وقواه أوجد، هو العالم. ومن حيث إنَّه صغُر شكله، وجمع فيه قواه كالمختصر من العالم، فإنَّ المختصر من الكتاب هو الذي قُلِّل لفظه، واستوفىٰ معناه. والإنسان هكذا هو إذا اعتبر بالعالم. ومن حيث إنَّه جعل من صفوة العالم ولبابه وخلاصته وثمرته، فهو كالزُّبْد من المخيض، والدُّهْن من السمسم، فما من شيءٍ إلا والإنسان يُشبِهه من وجه."[1]

إذن، فما يمكن أنْ نستشفَّه من عملية الخَلق الأُولىٰ، الـمُتمثِّلة في خَلق آدم عليه السلام، هو أنَّ معالم الإنسان في النصوص التأسيسية قد تشكَّلت في سياق تكامل الجسد مع النفخة الروحية الإلهية، ليكون خلقاً مكتملاً؛ دلالةً علىٰ اكتمال وجوده، وتهيئته للقيام بمهمته الاستخلافية. ومن هنا، يتبدّىٰ لنا أنَّ الصياغة المفاهيمية المستمدة من النصوص التأسيسية تُعلي من قيمة الإنسان؛ قصد ترسيخ مركزيته الوجودية، مقارنةً ببعض الفلسفات الغربية التي سقطت في شَرَك الحطِّ من قيمة الإنسان، ونفي تكريمه ومنزلته العليا في هذا الوجود، ثمَّ التماهي مع التصوُّرات المادية والفلسفات اللاأدرية، والعبثية، والوجودية، والتطوُّرية الداروينية التي تقوم علىٰ فكرة ارتقاء النوع الحيواني إلىٰ كائن إنساني، وهو ما فنَّده العقل والعلم والواقع.

أمّا النصوص التأسيسية الإسلامية فهي تُقدِّم لنا صورة مُميَّزة للإنسان -كما سبقت الإشارة إليه- تتَّسق مع مكانته في الرؤية الكلية، ووظيفته الاستخلافية في الكون، وغائيته الوجودية؛ فالله لا يَخلق عبثاً، ولا يَفعل كيفاً. قال تعالىٰ: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥]، علماً أنَّ هذا النمط من خَلق الإنسان، وهذه الثنائية بين المادة والروح، تُؤسِّس لجملة من العلاقات العمودية بين الإنسان وخالقه، والعلاقات الأفقية بين الإنسان وعالمه الداخلي، وبين الإنسان والعالم الخارجي. وستكون القيم أشبه بالـمُحفِّزات التي سيُؤسِّس من خلالها الإنسان وجوده العلائقي؛ ليثبت مركزيته الوجودية، وأحقيته الاستخلافية.

---

(١) الأصفهاني، الراغب. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٨٣م، ج١، ص٢٩.

## ٢- الإنسان بين التكريم والتحقير:

من الملاحظات المهمة التي تلفت انتباه المرء، وهو يتتبَّع النصوص التأسيسية الإسلامية، أنَّها تتحدَّث عن الإنسان أحياناً بوصفه سيِّداً للعالم، ومحوراً للعمارة الكونية، ومُكرَّماً من الله بالنفخة الروحية والميزة العقلية. قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ۝٧١ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ۝٧٢ فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۝٧٣ إِلَّآ إِبْلِيسَ ٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝٧٤﴾ [ص: ٧١-٧٤].

وأنَّها تُذكِّر الإنسان أيضاً في أحايين أُخرىٰ بحقيقته، وأنَّه مخلوق من تراب وماء مهين (المرسلات: ٢٠-٢٣)، بل وجهول عجول ظلوم كفور، يأكل التراث أكلاً لـمّاً، ويُحِبُّ المال حُبّاً جَمّاً، وأنَّه أيضاً أضلُّ سبيلاً من الأنعام (الفرقان: ٤٤)، وبخاصة حين يجحد النقل، ويُغيِّب العقل (لقمان: ٣٢).

ولا شكَّ في أنَّ تذكير آيات القرآن الكريم بخصيصتي الإنسان؛ التكريم والتحقير، كان لغاية أو حكمة عظيمة يعلمها العزيز القدير، لعلَّها تتمثَّل في أنَّ التذكير بالضعف هو لجعل الإنسان يُحجِم عن التجبُّر بغيره، والتسلُّط عليه، والتعدّي على الآخرين وظلمهم؛ فالظلم ظلمات يوم القيامة، ولا يغترُّ أحد بقوَّته غروراً ينسيه ذكر الله، فينساه، ومَن ينساه الله فلا منجي له.

أمّا تكريم الإنسان فيتجلّىٰ في أنَّه خليفة الله علىٰ الأرض، فتتَّزن أعماله، وتستقيم أفعاله، ويمسي شاعراً بالمسؤولية، مُدرِكاً ذاتيته الإنسانية الجامعة، ولعلَّه من هذا الباب تتنزَّل تلك الآيات التي تُذكِّر الإنسان بمهمته الوجودية. قال العزيز القدير: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ [البقرة: ٣٠]، وقال تعالىٰ في شأن داود عليه السلام: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ ۝٢٦﴾ [ص: ٢٦].

## ثانياً: أهمية القيم في تأسيس العلاقات الإنسانية

قد يبدو الحديث عن هذا الموضوع أمراً بدهياً لدىٰ الـمُفكِّرين، ولكنَّ تناوله في هذا السياق هو حقّاً من باب التذكير بتلك الحقيقة، ومن باب الحثِّ علىٰ تنزيل أفق القيم إلىٰ عالم الممارسة والتمثُّل والتطبيق؛ لأنَّه بهذا الأمر فقط تتحقَّق إنسانية الإنسان، بل ويتأسَّس المجتمع الرشيد، وتتبلور ملامح المدينة الفاضلة.

### ١- في مفهوم "القيم":

لا مناص -بدايةً- من تحديد الدلالة المفهومية لمصطلح "القيم"؛ إذ يُعَدُّ ذلك لازماً منهجياً مهماً في سياق معالجة مسألتي "الإنسان" و"القيم" في النصوص التأسيسية. ويمكن القول: إنَّ القيم هي ما يدخل تحت تقويم مُقوّم،[1] وهي مجموعة الصفات الأخلاقية التي يتَّسم بها الإنسان، ويتعامل بها أيضاً مع الآخر قولاً وفعلاً؛ أي إنَّها جملة الأُسس والمعايير التي يتَّفق عليها أفراد المجتمع، ويتعاملون علىٰ أساسها، فهي تستند غالباً في مرجعيتها إلىٰ النصوص التأسيسية، وتستند أحياناً إلىٰ ما يتصوَّره العقل من بدهيات ومقولات.

ومن المعلوم أنَّه توجد أشكال مُتعدِّدة للقيم: "الشكل الأول يثبت كما فعل نيتشه إرادة القدرة والحياة والإنسان الـمُتفوِّق الـمُنتسِب إلىٰ ديونيسوس والـمُنتصِر علىٰ عدمية القيم الإلهية والإنسانية. والشكل الثاني يثبت الحرية كما فعل سارتر بقوله: حيث كنت الكائن الذي به كانت القيم، إنّي لا مُبرِّر لي، أو بقوله: إنَّ الإنسان هو في الأساس رغبة في أنْ يكون الله. يُماثِل هذا الموقف موقف إنسانوية الفعل المجاني كما عند مالرو، علماً أنَّ هذه الإنسانوية هي إنسانوية جمالية. وثمَّة الموقف الرابع والأخير يردُّ القيم إمّا إلىٰ الضرورة الكلية كما عند اسبينوزا، وإمّا إلىٰ الجدلية كما عند هيغل، وإمّا إلىٰ إعلاء الرغبة كما عند فرويد، وإمّا إلىٰ الخداع وتقنُّع المصالح الطبقية كما عند ماركس، وإمّا إلىٰ الوجدان الجماعي كما عند دوركايم."[2]

---

(١) التهانوي، محمد علي. **كشّاف اصطلاحات الفنون**، تقديم وإشراف: رفيق العجم، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: عبد الله الخالدي، وجورج زيناني، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص١٣٥٦.

(٢) الخوري، بولس. **في الدين: مقاربة فلسفية أنثروبولوجية**، بيروت: دار الفارابي، ط١، ٢٠١٧م، ص١٩٥.

وبناءً علىٰ ما سبق، يمكن القول: إنَّ القيم هي جملة الخصائص الكلية المطلقة المتعالية، التي تبدو أشبه بالـمُحفِّزات للإنسان الفاعل؛ حتىٰ يقوم بالفعل كما يجب أنْ يكون، قياماً ينمُّ عن دلالات القيم والمبادئ والأخلاق العالية ومعانيها. والقيمة لا تقوم بذاتها، وإنَّما يتعيَّن وجود قائم بها ينقلها من عالم التجريد إلىٰ عالم التجسيد والترتيب الذي يكون ترتيباً تفاضلياً يُميِّز من خلاله بين القيم المادية المنتسبة إلىٰ الحضارة، والقيم الاجتماعية الـمُتعلِّقة بالأنا والآخر، والقيم العقلية والجمالية والأخلاقية والدينية.

## ٢- علاقة الإنسان بالقيم:

إنَّ العلاقة بين الإنسان والمنظومة القيمية في النصوص التأسيسية الإسلامية، هي علاقة تفاعلية وطيدة؛ ذلك أنَّ هذه النصوص تزخر بدعوة الإنسان إلىٰ تمثُّل القيم الإنسانية علىٰ مستوىٰ الفكر والسلوك، مثل: قيم التسامح، والمساواة، والمحبة، والإخاء، والحرية؛ تأكيداً لأخلاقيات التكليف، وضرورتها لاستحقاق الإنسان المكانة الاستخلافية والمركزية الكونية، وهو ما يُعَدُّ -في الحقيقة- خلافاً لفكرة الخطيئة الأُولىٰ، ودونية الإنسان في النصوص الدينية القديمة. ﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: ٣٧].

ولـمّا كان الاستقرار في الأرض يحتاج إلىٰ حين مُقدَّر، وتعامل وتفاعل مع بقية البشر والكائنات؛ بُغْية الاستثمار فيها، وعمارتها، وتشييد الحضارة عليها، فلا غَرْو أنْ يهتمَّ القرآن الكريم بذلك، ويكون الـمَعِين الذي لا ينضب للقيم النبيلة وأُسس التعامل والتفاعل الرشيديْنِ، والذي يمكن أنْ يستمدَّ منه الإنسان ما يلزمه من قيم وتعاليم ذات أبعاد كونية؛ سعياً إلىٰ الاستقرار المكين حتىٰ أجل معلوم.

ويمكن القول: إنَّ منظومة القيم هي الصرح المتين الذي تبنىٰ عليه العلاقات الإنسانية، بوصفها آلية التواصل بين مختلف الأجناس والأديان والثقافات والحضارات. ولا يجدر بنا أنْ ننسىٰ -في هذا المقام- أنَّ الدِّين الإسلامي قد أكَّد -بوصفه الدِّين الخاتم؛ دِين الإنسانية قاطبةً- أهمية القيم في التفاعل بين البشر، ومع بقية الكائنات، وأرسىٰ حقوق الإنسان،

ونظَّم العلاقات، وعزَّز الحرية، وألغىٰ الرقَّ والعبودية، وأزال التمييز بين الذكر والأنثىٰ قبل أنْ يتباهىٰ الغرب بإنجازاته.

وإذا أنعمنا النظر في القرآن الكريم ألفينا عديد الآيات التي تُؤسِّس لهذه المنظومة الأخلاقية والأصول القيمية، وَفق منهج قرآني حكيم يخاطب العقل والوجدان معاً، في كنف الحرية وعدم الإكراه. قال تعالىٰ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقال سبحانه مُخاطِباً نبيه الكريم: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: ٩٩]، وما ذلك -في الواقع- إلا دلالة علىٰ أنَّ الدِّين الإسلامي هو دِين الحرية والمسؤولية، وأنَّ الحلول التي يُقدِّمها إنَّما هي حلول مثالية كفيلة -وحدها- بإنهاء المحن الإنسانية، وحسم مشكلة "انحلال المنظومة القيمية" في هذا العصر.

ولم تَحِدِ السُّنة الـمُشرَّفة عن هذا المنهج القويم؛ إذ ورد عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ... وَأَعْرَاضَكُمْ - حَرَامٌ عَلَيْكُمْ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، وَسَتَلْقَوْنَ رَبَّكُمْ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ، فَلَا تَرْجِعُنَّ بَعْدِي كُفَّاراً -أَوْ ضُلَّالاً- يَضْرِبُ بَعْضُكُمْ رِقَابَ بَعْضٍ، أَلَا لِيُبَلِّغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مَنْ يُبَلِّغُهُ يَكُونُ أَوْعَىٰ لَهُ مِنْ بَعْضِ مَنْ سَمِعَهُ."(١) ومّما لا شكَّ فيه أنَّ هذا القول النبوي الشريف يُمثِّل رؤية استشرافية ثاقبة عالمية من الرسول ﷺ؛ إذ دعا فيه إلىٰ جملة من القواعد العامة، تتعلَّق بالحقوق، والحريات الإنسانية، وحفظ الكليات الخمس: حفظ الدِّين، والنفس، والعقل، والنسب، والمال.

وحسبنا أنْ نُذكِّر -في هذا المقام- بأنَّ صحيفة المدينة تُعَدُّ أنموذجاً تطبيقياً مهماً للقيم ونمط التعامل بين مختلف الأجناس والثقافات؛ إذ إنَّها حسمت مُشْكِلاً عويصاً تمثَّل في كيفية

(١) النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، ج٣، حديث رقم ١٦٧٩، ص١٣٠٥.

الجمع بين أعراق وديانات وطوائف عدَّة علىٰ دستور، يعطي كل ذي حق حقه، ويقوم علىٰ مبدأ السلم والأمن، والنظر إلىٰ الحرب بوصفها استثناءً تدعو إليه الضرورة. وقد أقرَّت الصحيفة أيضاً حرية الاعتقاد، وحرمة المكان، ومبدأ التكافل الاجتماعي الشامل، وحق الجوار، وما يُعرَف اليوم بحق اللجوء والحماية. ويمكن القول: إنَّ الصحيفة قد نحتت نموذجاً قيمياً إنسانياً راقياً، ينسجم مع المقاصد الدينية الإسلامية، ويتطابق مع حقوق الإنسان العالمية؛ إذ ورد في الصحيفة قوله ﷺ: "وَإِنَّ الْبِرَّ دُونَ الْإِثْمِ، لَا يَكْسِبُ كَاسِبٌ إِلَّا عَلَىٰ نَفْسِهِ، وَإِنَّ اللهَّ عَلَىٰ أَصْدَقِ مَا فِي هَذِهِ الصَّحِيفَةِ وَأَبَرِّهِ، وَإِنَّهُ لَا يَحُولُ هَذَا الْكِتَابُ دُونَ ظَالِمٍ وَآثِمٍ، وَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ آمِنٌ، وَمَنْ قَعَدَ آمِنٌ بِالْمَدِينَةِ، إِلَّا مَنْ ظَلَمَ أَوْ أَثِمَ، وَإِنَّ اللهَّ جَارٌ لِمَنْ بَرَّ وَاتَّقَىٰ، وَمُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهَّ ﷺ."(١)

## ثالثاً: الإنسان ومصدرية القيم

إنَّ الهاجس الأساس الذي يشغل الإنسان، وهو يخوض عالم القيم، وأُسس التعامل مع الآخر، هو البحث عن المصدر المكين الذي يمكن أنْ يستند إليه في عمليتي تأسيس القيم، وتثبيت المعيار الذي نحتكم إليه في التمييز بين الخير والشر، وبين الفضيلة والرذيلة، فضلاً عن الشعور بالثقة والاطمئنان بالقيمة المعتمدة، وبالمنهج القيمي المختار للتمثُّل والتطبيق.

وضمن هذا الأفق، ينبجس منبعان أساسيان للقيم، هما: منبع الوحي، ومنبع العقل.

### ١- الوحي:

إنّ أهم ما يُميِّز الوحي هو أنَّ حقائقه مطلقة، وتعاليمه من مصدر متعالٍ عن الزمان والمكان؛ أي من لدن حكيم عليم، يعلم خائنة الأنفس وما تخفي الصدور، ويعلم ما كان، وما يكون، وما يمكن أنْ يكون. وهذا يعني بالضرورة أنْ لا دخل للعقل في عملية التقييم، والتعقيب، والحكم علىٰ مضمون تعاليم الوحي، وإنَّما دور العقل يقف عند مستوىٰ التقبُّل،

(١) ابن هشام، أبو محمد عبد الملك جمال الدين. **السيرة النبوية**، تحقيق: مصطفىٰ السقا ورفيقيه، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وأولاده، ج١، ص٥٠٤.

والكشف، والاستجلاء.[1] وهو يعني أيضاً أنَّ الوحي يحمل في طيّاته ضمانات الوثوق فيه؛ فكل ما جاء به، وثبتت صحة نقله، لا يمكن ردُّه، أو التشكيك فيه. وعلىٰ هذا، فإنَّ القيم والـمُثل والمعاني الأخلاقية العليا التي جاء بها إنَّما تكتسي القوَّة الإلزامية،[2] ما دام المصدر عالِماً بما ينبغي أنْ يكون لصالح الإنسان. ويضاف إلىٰ ذلك أنَّ المعيار الذي يُرجَع إليه في تقييم القيمة وبيان أهميتها وجدواها هو الوحي نفسه؛ فلا يصدر من الخير إلا الخير. ولعلَّ هذا يُذكِّرنا بفلسفة أفلاطون (٤٢٨ق.م-٣٤٧ق.م) تلميذ سقراط (٤٦٩ق.م - ٣٩٩ق.م)، وبتصوُّره لعالَم الـمُثل أنَّه عالَم خير محض، لا يمكن أنْ يصدر عنه دون ذلك، أو يصدر عنه أيُّ شر كان. يقول أفلاطون في محاورة فيدون ضمن سياق الحديث عن عالَم التساوي المطلق وشَبَهِهِ عالَم التساوي المادي: "إذن، فلا ريب في أنَّنا كنّا نعرف التساوي المطلق قبل أنْ نرىٰ المتساويات المادية لأول مرَّة، وفكَّرنا في أنَّ كل هذه المتساويات الظاهرة إنَّما تنشد ذلك التساوي المطلق، ولكنَّها تقصر من دونه، هذا صحيح."[3]

إذن، فعالَم الوحي هو منبعُ قِيَم مَكين، يحمل في طيّاته حقيقة الـمُثل، وجمالها، وشرعية وجودها، ومن ثَمَّ فالأمر كله راجع إليه؛ أي إلىٰ الله الحاكم الـمُشرِّع[4] للقيم الإنسانية الخالدة، الذي ثبَّت خيريتها وشرعية وجودها. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّه لا دخل للعقل في التعقيب والتقييم، وإنَّما الأمر يقتصر -كما أسلفنا- علىٰ التسليم، والقَبول، والكشف، والاستجلاء.

### ٢- العقل:

العقل هو ملَكة التفكير والإبداع والتدبُّر، والـمعِين الثاني للقيم؛ فإنَّه يرىٰ نفسه، أو يعتقد أنَّه الحائز الأمثل للمقولات والقواعد العقلية والمنطقية القادرة علىٰ تأسيس القيم

(١) النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٣، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص٧٠.

(٢) برجسون، هنري. **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدائم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م، ص١٣ وما بعدها.

(٣) أفلاطون. **محاورات أفلاطون، محاورة فيدون**، ترجمة: زكي نجيب محمود، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧م، ص٢٠٥.

(٤) خليل، عماد الدين. **دراسة في السيرة**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧م، ص٤٥.

وتثبيت الفضائل والأخلاق، والقادر علىٰ التمييز بين الخير والشر. ولهذا، فإنَّ تشريعه وسَنَّه لما ينبغي أنْ يكون هو من فضائل وقيم وتعاليم خُلقية، ودفعه الشر والرذيلة هو تشريع يحمل في طيّاته أيضاً الضمان وعوامل الرشد، والسَّداد، والوجاهة، والإلزامية.

وهذا يُذكِّرنا بما قاله القاضي عبد الجبار حين تحدَّث عن التصوُّر الاعتزالي للتحسين والتقبيح العقليينِ، قائلاً: "وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحُسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه. إذا ثبت ذلك فالذي يُوضِّح أنَّ الحسن منها إنَّما يحسن لما ذكرناه من النفع ودفع الضرر والاستحقاق، هو أنَّ كل عاقل يستحسن بكمال عقله تحمُّل السفر ومعاناة السهر طلباً للأرباح والآداب، ولا يستحسن ذلك إلا لما يرجوه من النفع وهكذا... ويستحسن منه ذم مَن أساء إليه، ولا وجه لحُسنه إلا الاستحقاق، فحصل من ذلك أنَّ الألم متىٰ حصل علىٰ وجه من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة، ومتىٰ خرج عن هذه الوجوه لم يحسن، بل يكون قبيحاً."(١)

وقال الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) مُتحدِّثاً عن المعتزلة في الموضوع نفسه، ناقلاً رأي أبي الهذيل العلاف: "يجب عليه (أي الـمُكلَّف) أنْ يعرف الله تعالىٰ بالدليل من غير خاطر، وإنْ قصَّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام علىٰ الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والجور."(٢)

وقد نادىٰ أيضاً بالعودة إلىٰ العقل والاحتكام إليه في تقرير الأشياء وبلورة المفاهيم، زعيمُ الجهمية الجهم بن صفوان (٧٨هـ-١٢٨هـ)، حين أكَّد أنَّ "إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع."(٣) وكذلك الفلاسفة العقليون، مثل: أرسطو (٣٨٤ق.م-٣٢٢ق.م)، وإيمانويل كانط (١٧٢٤م-١٨٠٤م)؛ فقد انتهجوا هذا المنهج الفلسفي، وتحدَّثوا عن دور العقل وأهميته في تأسيس القيم ومعايير الأشياء، وعن المقولات التي هي أشبه بالقواعد

---

(١) الهمذاني، القاضي عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**، تحقيق: عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص٤٨٤.

(٢) الشهرستاني. أبو الفتح. **الملل والنحل**، (د.م): مؤسسة الحلبي، ج ١، ص٥٢.

(٣) المرجع السابق، ج١، ص٨٨.

لأيِّ جهد، أو حكم، أو تصوُّر عقلي. قال جون لويس في هذا السياق، مُتحدِّثاً عن تصوُّر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط لأساس التفكير العقلي: "السبب الذي يجعلنا نُفكِّر في العالَم تفكيراً مُنظَّماً وعلمياً لا يكمن في كون العالَم المادي عالَماً رياضياً، بقدْر ما يكمن في كون العقل الذي يقوم بعملية التفكير يُفكِّر بطريقة رياضية. فالعقل آلة منطقية، تطبع الأفكار العقلية تماماً كما تطبع آلة الطبع الكلمات، أو كما تطبع الآلة الكاتبة الحروف. فأيّاً كان ذلك الذي يدركه العقل، وأيّاً كان ذلك الذي يُقدِّمه العقل في نهاية الأمر إلى نفسه، فهو دائماً منطقي وعلمي؛ نظراً لكون الصور أو البِنيات العقلية التي تُؤلِّف المعرفة مبنية على مبادئ علمية."[1]

إنَّ ما يمكن ملاحظته في هذا المستوى هو أنَّ المقاربات في تعيين مصدر القيم ومنطلقها متنوعة مختلفة باختلاف المرجعيات والمناهج والأهداف، وأنَّ الهاجس الذي يظل يراود النفس هو مقدار تمثُّل الإنسان للقيم، ومدى اعتبارها سبيلاً للإصلاح والنجاة، وآليةً فاعلةً للتغيير وبناء الإنسان بناءً حضارياً مَكيناً.

## رابعاً: الإنسان والقيم في سورة لقمان

اشتملت سورة لقمان على جملة من المسائل المهمة في حياة الإنسان، تتعلَّق بالمجال العقدي، ومجال الوجود العلائقي للإنسان، فضلاً عن تحديدها منظومة قيمية تتَّسق مع متطلبات الإنسان الجسدية والروحية.

### ١- الإنسان والقيم الإيمانية:

مثَّلت مسألة "الإيمان" أحد المباحث الأساسية في الفكر الإنساني عامة، وفي الفكر الكلامي الإسلامي بوجه خاص؛ إذ بحث فيها كلٌّ من: كانط، وهيجل، وهايدجر، وأفلاطون، وغيرهم من الفلاسفة الذين حاولوا البحث عن علاقة الإيمان بالمعرفة. أمّا الفلاسفة المسلمون فقد اعتبروا الإيمان "تجربة تستغرق النفس برمَّتها، إنَّه إحساس روحي

---

(١) لويس، جون. **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة: أنور عبد الملك، بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٨م، ص١٣٠.

يُنعِم به الله على الإنسان، هبة من الله يتلقّاها الإنسان مقابل الجهد الذي يبذله لكي يكون جديراً بتلقّي الإيمان."[1] والحقيقة أنَّ بوتقة القيم الإيمانية قد تفرَّقت حولها الفهوم والمواقف فِرق وطرائق قِدداً؛ إذ كلٌّ يُؤوِّلها بحسب ما يوائم مواقفه ورؤاه.

غير أنَّه يمكننا القول: إنَّ القيم الإيمانية في النصوص التأسيسية تعتمد أساساً على تركيز مبدأ التوحيد بوصفه مطلباً دعت إليه كل الديانات السماوية. ويُعرِّف الغزالي (ت٥٠٥هـ) التوحيد في كتابه "إحياء علوم الدين" بقوله: "أنْ يرى الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع التفاته عن الوسائط، وأنْ يعبده عبادة يفرده بها، فلا يعبد غيره. ويخرج عن هذا التوحيد اتِّباع الهوى؛ فكل مُتَّبع هواه فقد اتَّخذ هواه معبوده."[2] إذن، فالتوحيد يُعَدُّ أساس الرابطة الإيمانية، وهو من أقوى الروابط الإنسانية؛ إذ به يصل المرء إلى الاعتقاد أنَّ الأشياء كلها من الله مُسبِّب الأسباب، وأنَّها جميعاً تعود إليه تعالى بوصفه عِلَّة العلل.

وعلى هذا، فإنَّ أهم القيم، وأُولى الوصايا التي وعظ بها لقمان الحكيم ابنه، هي دعوته إلى الإيمان بالله تعالى، وعدم الإشراك به. قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ لُقْمَٰنُ لِٱبْنِهِۦ وَهُوَ يَعِظُهُۥ يَٰبُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [لقمان: ١٣]؛ وذلك إدراكاً منه أنَّ أهم ما يجب أنْ يتلقّاه الولد منذ البدء، وينشأ عليه، هو الإيمان برب الكون إلهاً خالقاً مُدبِّراً، له أسماء وصفات لا يشاركه فيها غيره، وأنَّه الوحيد الذي يستحق العبادة والتفرُّد والتنزيه. ولذلك دعا اللهُ عَزَّ وجَلَّ في السورة نفسها إلى التأمُّل في آيات الكون، والتدبُّر في جمال صنعها، وعظيم إتقانها، بما أنَّها من لدن حكيم عليم: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى وَأَنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٩﴾ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْكَبِيرُ ﴿٣٠﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِنِعْمَتِ ٱللَّهِ لِيُرِيَكُم مِّنْ ءَايَٰتِهِۦٓ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣١﴾﴾ [لقمان: ٢٩-٣١].

---

(١) قصبي، حنان، والهلالي، محمد. **مفهوم الإيمان**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط١، ٢٠١٧م، ص٦.
(٢) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت)، ج١، ص٣٣.

وفي المقابل، فإنَّ الشرك الذي كان ابن لقمان مُتلبِّساً به هو اعتداء على إنسانية الإنسان، ومخالفة للفطرة التي فطر الله الناس عليها، وظلم للنفس عظيم، ووضع للمعبودية في غير محلها، وفي غير اتجاهها، وظلم لأهل الإيمان، وإفساد للخلق، وتغيير لحقائق الأشياء بما جُبلت عليه. قال الرازي (ت٦٠٦هـ) في هذا الصدد: "ثُمَّ إِنَّهُ فِي الْوَعْظِ بَدَأَ بِالْأَهَمِّ، وَهُوَ الْمَنْعُ مِنَ الْإِشْرَاكِ، وَقَالَ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ ١٣﴾. أَمَّا أَنَّهُ ظُلْمٌ فَلِأَنَّهُ وَضْعٌ لِلنَّفْسِ الشَّرِيفِ الْمُكَرَّمِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] فِي عِبَادَةِ الْخَسِيسِ، أَوْ لِأَنَّهُ وَضْعُ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَهِيَ غَيْرُ وَجْهِ اللهِ وَسَبِيلِهِ، وَأَمَّا أَنَّهُ عَظِيمٌ فَلِأَنَّهُ وُضِعَ فِي مَوْضِعٍ لَيْسَ مَوْضِعَهُ، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مَوْضِعَهُ، وَهَذَا لِأَنَّ مَنْ يَأْخُذُ مَالَ زَيْدٍ، وَيُعْطِي عَمْراً، يَكُونُ ظُلْماً مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ وَضَعَ مَالَ زَيْدٍ فِي يَدِ عَمْرٍو، وَلَكِنْ جَائِزٌ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِلْكَ عَمْرٍو، أَوْ يَصِيرَ مِلْكَهُ بِبَيْعٍ سَابِقٍ، أَوْ بِتَمْلِيكٍ لَاحِقٍ، وَأَمَّا الْإِشْرَاكُ فَوَضْعُ الْمَعْبُودِيَّةِ فِي غَيْرِ اللهِ تَعَالَى، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُهُ مَعْبُوداً أَصْلاً."[1]

وقال ابن عاشور في السياق نفسه: "وَجُمْلَةُ ﴿إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٞ﴾ تَعْلِيلٌ لِلنَّهْيِ عَنْهُ، وَتَهْوِيلٌ لِأَمْرِهِ؛ فَإِنَّهُ ظُلْمٌ لِحُقُوقِ الْخَالِقِ، وَظُلْمُ الْمَرْءِ لِنَفْسِهِ إِذْ يَضَعُ نَفْسَهُ فِي حَضِيضِ الْعُبُودِيَّةِ لِأَخَسِّ الْجَمَادَاتِ، وَظُلْمٌ لِأَهْلِ الْإِيمَانِ الْحَقِّ إِذْ يَبْعَثُ عَلَى اضْطِهَادِهِمْ وَأَذَاهُمْ، وَظُلْمٌ لِحَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ بِقَلْبِهَا وَإِفْسَادِ تَعَلُّقِهَا."[2]

إذن، فالتركيز في بداية نصح الحكيم لابنه على الإيمان بالله وعدم الشرك به، لا يعود فقط إلى تلبُّس الابن بالشرك، وأهمية تثبيت الإيمان في قلبه، وأهمية الإيمان بالله بوصفه إيمان الفطرة والاعتقاد السليم، وأنَّ الله تعالى يغفر الذنوب جميعاً إلا أنْ يُشرَك به، كما قال العزيز الحكيم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا ٤٨﴾ [النساء: ٤٨]،

---

(١) الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، ج٢٥، ص١١٩- ١٢٠.

(٢) ابن عاشور. **التحرير والتنوير، "تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد"**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٢١، ص١٥٥.

وإنَّما يُرَدُّ إلى تمثيله المنهج الأفضل لتعرُّف الإنسان إلى ذاته،[1] وتربيته التربية السليمة، وتقويم سلوكه؛ إذ كان النبي ﷺ يُفرِّغ أصحابه أولاً من الرواسب والثقافات والاعتقادات والأوهام السابقة، ثمَّ يملؤهم بالإيمان السليم وبالوصايا والحكم والقيم اللازمة، وكذلك فعل الرجل الصالح (لقمان الحكيم) سابقاً مع ابنه، فقد "ابْتَدَأَ لُقْمَانُ مَوْعِظَةَ ابْنِهِ بِطَلَبِ إِقْلَاعِهِ عَنِ الشِّرْكِ بِاللهِ، لِأَنَّ النَّفْسَ الْمُعَرَّضَةَ لِلتَّزْكِيَةِ وَالْكَمَالِ يَجِبُ أَنْ يُقَدَّمَ لَهَا قَبْلَ ذَلِكَ تَخْلِيَتُهَا عَنْ مَبَادِئِ الْفَسَادِ وَالضَّلَالِ؛ فَإِنَّ إِصْلَاحَ الِاعْتِقَادِ أَصْلٌ لِإِصْلَاحِ الْعَمَلِ. وَكَانَ أَصْلُ فَسَادِ الِاعْتِقَادِ أَحَدَ أَمْرَيْنِ، هُمَا: الدَّهْرِيَّةُ وَالْإِشْرَاكُ، فَكَانَ قَوْلُهُ: ﴿لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ﴾ يُفِيدُ إِثْبَاتَ وُجُودِ إِلَهٍ، وَإِبْطَالَ أَنْ يَكُونَ لَهُ شَرِيكٌ فِي إِلَهِيَّتِهِ."[2]

ولم تقتصر هذه العلاقة العمودية على تأكيد توحيد الله، وإنَّما عملت على تنزيهه عن التشبيه والتجسيد؛ تأكيداً لصفاته المتعالية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [الشورى: ١١]، بوصفه الإله خالق الإنسان والكون، المُنزَّه عن الحوادث. قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُجَٰدِلُ فِى ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَٰبٍ مُّنِيرٍ ﴿٢٠﴾﴾ [لقمان: ٢٠]. ولتفعيل هذه العلاقة، وتحقيق التواصل بين عالَم التأزيل وعالَم التنزيل؛ فقد اصطفى الله رسله من خير البشر لتبليغ الرسالة الإلهية، وكانت الرسالة المحمدية هي الرسالة الخاتمة التي جاءت للإنسانية قاطبةً. قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠].

لقد أكَّدت هذه الرسالة الإنسانية الخاتمة حقيقة التلازم الوثيق بين إصلاح الاعتقاد وإصلاح السلوك، وأنَّ الإيمان السليم هو الذي يُثمِر سلوكاً رشيداً، وعملاً صالحاً. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلنَّعِيمِ ﴿٨﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٩﴾﴾ [لقمان: ٨-٩]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَن يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾﴾ [لقمان: ١٢].

---

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان. **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن**، (د.م): دار الفكر، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص٤٥- ٤٦.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٥٥.

إنَّ المؤمن بالله وحده هو الذي أقرَّ بالآمرية الإلهية، فكان من المحسنين الذين يعبدون الله تعالى كأنَّهم يرونه،[1] والذين يدركون أنَّ الله يراهم إنْ لم يكونوا يرونه. قال تعالى: ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٢٢﴾ وَمَن كَفَرَ فَلَا يَحْزُنكَ كُفْرُهُۥٓ ۚ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿٢٣﴾ نُمَتِّعُهُمْ قَلِيلًا ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابٍ غَلِيظٍ ﴿٢٤﴾ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [لقمان: ٢٢-٢٥].

وكان أيضاً من العابدين. قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥﴾﴾ [لقمان: ٤-٥]، وقال سبحانه: ﴿يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٧﴾﴾ [لقمان: ١٧].

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "انْتَقَلَ مِنْ تَعْلِيمِهِ أُصُولَ الْعَقِيدَةِ إِلَى تَعْلِيمِهِ أُصُولَ الْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ، فَابْتَدَأَهَا بِإِقَامَةِ الصَّلَاةِ. وَالصَّلَاةُ التَّوَجُّهُ إِلَى اللهَّ بِالْخُضُوعِ وَالتَّسْبِيحِ وَالدُّعَاءِ فِي أَوْقَاتٍ مُعَيَّنَةٍ فِي الشَّرِيعَةِ الَّتِي يَدِينُ بِهَا لُقْمَانُ، وَالصَّلَاةُ عِمَادُ الْأَعْمَالِ لِاشْتِمَالِهَا عَلَى الاعْتِرَافِ بِطَاعَةِ اللهَّ وَطَلَبِ الاهْتِدَاءِ لِلْعَمَلِ الصَّالِحِ. وَإِقَامَةُ الصَّلَاةِ إِدَامَتُهَا، وَالْمُحَافَظَةُ عَلَى أَدَائِهَا فِي أَوْقَاتِهَا. وَتَقَدَّمَ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْبَقَرَةِ. وَشَمِلَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ الْإِتْيَانَ بِالْأَعْمَالِ الصَّالِحَةِ كُلِّهَا عَلَى وَجْهِ الْإِجْمَالِ لِيَتَطَلَّبَ بَيَانُهُ فِي تَضَاعِيفِ وَصَايَا أَبِيهِ، كَمَا شَمِلَ النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ اجْتِنَابَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ كَذَلِكَ. وَالْأَمْرُ بِأَنْ يَأْمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَى عَنِ الْـمُنكر يَقْتَضِي إِتْيَانَ الْأَمْرِ وَانْتِهَاءَهُ فِي نَفْسِهِ؛ لأَنَّ الَّذِي يَأْمُرُ بِفِعْلِ الْخَيْرِ وَيَنْهَى عَنْ فِعْلِ الشَّرِّ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَعْمَالِ مِنْ خَيْرٍ وَشَرٍّ، وَمَصَالِحَ وَمَفَاسِدَ، فَلَا جَرَمَ أَنْ يَتَوَقَّاهَا فِي نَفْسِهِ بِالْأَوْلَوِيَّةِ مِنْ أَمْرِهِ النَّاسَ وَنَهْيِهِ إِيَّاهُمْ، فَهَذِهِ كَلِمَةٌ جَامِعَةٌ مِنَ الْحِكْمَةِ وَالتَّقْوَى؛ إِذْ جَمَعَ لابْنِهِ الْإِرْشَادَ إِلَى فِعْلِهِ الْخَيْرَ، وَبَثِّهِ فِي النَّاسِ، وَكَفِّهِ عَنِ الشَّرِّ، وَزَجْرِهِ النَّاسَ عَنِ ارْتِكَابِهِ، ثُمَّ أَعْقَبَ ذَلِكَ بِأَنْ أَمَرَهُ بِالصَّبْرِ عَلَى مَا يُصِيبُهُ. ووجْهُ تَعْقِيبِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ بِمُلَازَمَةِ الصَّبْرِ أَنَّ

(١) جاء في الحديث الشريف: "قَالَ: مَا الإِحْسَانُ؟ قَالَ: "أَنْ تَعْبُدَ اللهَّ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ." انظر:
- البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د.م): دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب: الإيمان، باب: سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان، والإسلام، والإحسان، وعلم الساعة، ج١، حديث رقم٥٠، ص١٩.

الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ قَدْ يَجُرَّانِ لِلْقَائِمِ بِهِمَا مُعَادَاةً مِنْ بَعْضِ النَّاسِ أَوْ أذىً مِنْ بَعْضٍ، فَإِذَا لَمْ يَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يُصِيبُهُ مِنْ جَرَّاءِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَن الْمُنكر أَوْشَكَ أَنْ يَتْرُكَهُمَا. وَلَمَّا كَانَتْ فَائِدَةُ الصَّبْرِ عَائِدَةً عَلَىٰ الصَّابِرِ بِالْأَجْرِ الْعَظِيمِ عُدَّ الصَّبْرُ هُنَا فِي عِدَادِ الْأَعْمَالِ الْقَاصِرَةِ عَلَىٰ صَاحِبِهَا، وَلَمْ يَلْتَفِتْ إِلَىٰ مَا فِي تَحَمُّلِ أَذَىٰ النَّاسِ مِنْ حُسْنِ الْمُعَامَلَةِ مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَذْكُرَ الصَّبْرَ مَعَ قَوْله: ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ ﴾ [لقمان: ١٨]؛ لأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ الْمَقْصُودُ الْأَوَّلُ مِنَ الْأَمْرِ بِالصَّبْرِ."(١)

وعلىٰ هذا الأساس، وانطلاقاً من المعطيات القرآنية في سورة لقمان، وإثباتاً للآمرية الإلهية، فإنَّ بناء الإنسان بناءً متيناً، وتزويده بالقيم اللازمة، لا بُدَّ أنْ يمرَّ بمرحلة تنقية الاعتقاد، وتطهيره من رواسب الوثنية، والشرك، والإلحاد، والأوهام التي تُضِلُّه، وتُزِلُّه عن جادة الحق وسواء السبيل. ثمَّ تكون مرحلة التسوية والتزوُّد من مَعِين القيم تزوُّداً شافياً يُؤهِّله إلىٰ مرحلة العمران والإنجاز؛ ليكون جديراً بالمكانة الوجودية، وأحقيته الاستخلافية.

## ٢- الإنسان وقيم التزكية:

يمكن القول: إنَّ معالم تشكُّل صورة الإنسان في الوحي الإلهي، وفي سُنَّة رسوله، تُجْلي مكانة التكريم والتزكية لجسده، وروحه، وعقله، وماله، وعِرضه، فضلاً عن مراعاة مكانته في الأسرة والمجتمع والأُمَّة. فقيمة التزكية هي قيمة حاكمة عليا، لا تنفكُّ عن قيمة التوحيد، وقيمة العمران؛ إذ حفلت النصوص التأسيسية بوجه عام، وسورة لقمان خاصة بجملة من الوصايا والقيم التي تهتم بالجانب التربوي والتزكوي للنفس الإنسانية؛ بُغْية صناعة الإنسان السوي الكامل، وتنشئته التنشئة القرآنية الـمُتَّزِنة. قال تعالىٰ: ﴿ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾ ﴾ [لقمان: ١٨-١٩]، وقال عَزَّ وجَلَّ في سياق التحذير من خطر التقليد الأعمىٰ وعداوة الشيطان، وفي سياق الدعوة إلىٰ ضرورة التقوىٰ، وعدم الجحود والاغترار بالحياة الدنيا؛ لكيلا تنخدع النفس، وتميل إلىٰ شهواتها، فيصعب كبح جماحها، والإمساك بعنان هواها: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص٦٥.

مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَا وَجَدۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ٱلشَّيۡطَٰنُ يَدۡعُوهُمۡ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٢١﴾﴾ [لقمان: ٢١]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمۡ وَٱخۡشَوۡاْ يَوۡمٗا لَّا يَجۡزِي وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوۡلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيۡـًٔاۚ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ ﴿٣٣﴾﴾ [لقمان: ٣٣].

ومِمّا يذكره ابن عاشور في تفسير هذه الآيات: ﴿فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا﴾؛ أَيْ لَا تَغُرَّنَّكُمْ حَالَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا بِأَنْ تَتَوَهَّمُوا الْبَاطِلَ حَقّاً وَالضُّرَّ نَفْعاً، فَإِسْنَادُ التَّغْرِيرِ إِلَىٰ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَجَازٌ عَقْلِيٌّ؛ لأَنَّ الدُّنْيَا ظَرْفُ الْغَرُورِ أَوْ شُبْهَتُهُ، وَفَاعِلُ التَّغْرِير حَقِيقَةً هُمُ الذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِالأَقْيِسَةِ الْبَاطِلَةِ، فَيُشَبِّهُونَ عَلَيْهِمْ إِبْطَاءَ الشَّيْءِ بِاسْتِحَالَتِهِ، فَذُكِرَتْ هُنَا وَسِيلَةُ التَّغْرِيرِ وَشُبْهَتُهُ، ثُمَّ ذُكِرَ بَعْدَهُ الْفَاعِلُ الْحَقِيقِيُّ لِلتَّغْرِيرِ، وَهُوَ الْغَرُورُ. والْغَرُورُ-بِفَتْحِ الْغَيْنِ-: مَنْ يَكْثُرُ مِنْهُ التَّغْرِيرُ، وَالْمُرَادُ بِهِ الشَّيْطَانُ بِوَسْوَسَتِهِ وَمَا يَلِيهِ فِي نُفُوسِ دُعَاةِ الضَّلَالَةِ مِنْ شُبَهِ التَّمْوِيهِ لِلْبَاطِلِ فِي صُورَةٍ، وَمَا يُلْقِيهِ فِي نُفُوسِ أَتْبَاعِهِمْ مِنْ قَبُولِ تَغْرِيرِهِمْ. وَعُطِفَ: ﴿وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلۡغَرُورُ﴾؛ لِأَنَّهُ أُدْخِلَ فِي تَحْذِيرِهِمْ مِمَّنْ يُلْقُونَ إِلَيْهِمُ الشُّبَهَ، أَوْ مِنْ أَوْهَامِ أَنْفُسِهِمُ الَّتِي تُخَيِّلُ لَهُمُ الْبَاطِلَ حَقّاً لِيَهِمُوا آرَاءَهُمْ. وَإِذَا أُرِيدَ بِالْغُرُورِ الشَّيْطَانُ، أَوْ مَا يَشْمَلُهُ، فَذَلِكَ أَشَدُّ فِي التَّحْذِيرِ؛ لِمَا تَقَرَّرَ مِنْ عَدَاوَةِ الشَّيْطَانِ لِلإِنْسَانِ."[1]

ولهذا، فقد كان لزاماً على الإنسان تعرُّف ذاته؛ أي تعرُّف الأنا بداخله، واستكناه كينونته، وما يجول في فكره، ومعرفة خبايا نفسه وتميُّزه العقلي، لا سيما أنَّه أمضى جُلَّ وقته في سبر أغوار العالَم الخارجي، بما يتضمَّنه من أسرار، فسعى إلى معرفتها، ونسي فهم حقيقة نفسه، واستجلاء ما بداخله؛ حتى يدرك كُنْهه، ويبحث عن ماهيته، ويعي ذاته، عَلَّه يكتشف أسرار نفسه، ويروي عطشه المعرفي الداخلي، فيقف على أسباب مركزيته في الكون، وسيادته على بقية الكائنات، ويستدل على مدى تكريم الله إيّاه؛ ليجعله محور الوجود، ورمزاً للحكمة. ويستدل أيضاً على ما أغدق عليه من نِعَم، لعلَّ أفضلها ما تميَّز به من عقل وروح، تناغُماً مع دوره الاستخلافي الذي أعلى شأنه، ورسَّخ سيادته، وأعطى وجوده معنىً، في اتِّساقٍ مع غائيته الوجودية؛ لذا ما فتئت النصوص التأسيسية تنادي بالنظر إلى الذات والنفس؛ أي إلى الجوانب الخفيّة داخل الإنسان. قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: ٢١].

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٩٥.

فحين يتحقَّق وعي الإنسان بإنِّيته، ويدرك كيف يتعامل مع ذاته، وكيف يستجيب لحاجات جسده وروحه، ومتىٰ يكبح جماح المادة والغريزة الكامنة داخله، وكيف يتحكَّم في انفعالاته وأهوائه، وكيف يُوجِّه رغباته، وكيف يُحقِّق المعادلة بينها؛ عندئذٍ سيدرك حتماً كيف يتعامل مع الآخر؛ لأنَّه سيكون مرآة عاكسة لصورته، ويعي مدىٰ حاجته إلىٰ الانفتاح، والتواصل، ونبذ الانغلاق، والتقوقع، بل سيشعر بضرورة الانسجام والتوافق والتصالح مع ذاته، ليحصل الانسجام بعد ذلك مع غيره. فإذا نجح الإنسان في تحقيق السلام الداخلي مع الإنِّية، أمكن له حينئذٍ تحقيق السلام الخارجي مع الغيرية.

ويسأل علي حسين الجابري في هذا الصدد، قائلاً: "فهل سيفلح العقل الإنساني في بلوغ هذه الغاية في القرن الواحد والعشرين أم ستبقىٰ (الكايوسية) هي الوصفة التي تبصم الواقع الإنساني ومعه واقعنا العربي الإسلامي؟ ما دمنا قد اكتشفنا أنَّ لُبَّ المشكلة لا يكمن في دور العلم وأصله، ولا في حقيقة الفلسفة وأجوبتها، ولا في جوهر الدِّين وأشكاله، بقدْر ما ينجم عن اختلال العلاقة بين الإنسان وواقعه (حضارته) بمُكوِّناتها الثلاث بعد أنْ غلب منطق الغابة علىٰ منطق الحقيقة، وبقيت معاملات القضايا في حدودها المنفعلة السلبية."[1]

## ٣- الإنسان وقيم التعامل مع الآخر:

من المهم التذكير بأنَّ العلاقات بين الإنسان الأنا، والإنسان الآخر المختلف، ينبغي أنْ تقوم علىٰ الحوار البنّاء، والجدل الإيجابي المثمر. قال تعالىٰ: ﴿ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]. فبذلك يتمُّ القطع مع أشكال التمييز، وترسيخ ثقافة الاستيعاب لا ثقافة الاستبعاد، والتأسيس لثقافة التكامل والإثراء لا ثقافة الاستعباد والإفراغ، من دون ذوبان للشخصية، أو طمس للهوية، أو انبتات عن الجذور، أو استغراق في التبعية، أو استلاب للحرية؛ وذلك لا يكون إلا بالتفاعل الجدلي الإيجابي الذي يسعىٰ إلىٰ تحقيق التواصل والتعايش السلمي، بعيداً عن التجاذبات والصراعات الناجمة عن الصور النمطية الـمُشوَّهة التي يحملها كلٌّ من الأنا والآخر.

(١) الجابري، علي حسين. **محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين: دراسة لعلاقة العلوم المعاصرة بالمعرفة القلبية**، دمشق: دار نينوىٰ للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م، ص١٣٣.

وقد نجح الإسلام في تحقيق هذه المعادلة بين الأنا -بما تحمله من خصوصية، وما تمتاز به من ذاتية- والآخر المختلف بما يمتاز به من خصائص، وذلك في كنف الحرية، والتسامح، والعدالة، وتقبُّل الاختلاف؛ تحقيقاً للتشاركية في الحقوق والواجبات الإنسانية. ونجح الإسلام أيضاً في كسر الحواجز، وإقامة جسور التواصل والتثاقف بين مختلف الحضارات والأديان؛ ليسود الوئام والسلام بدل الكراهية والحقد والصدام، وذلك قصد دعم الجوامع المشتركة بين الإنسان وأخيه الإنسان. قال تعالى: ﴿مَّا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ ۗ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ﴿٢٨﴾﴾ [لقمان: ٢٨]. وفي ذلك دلالة على وحدة المصدر والمصير، وأنَّ معيار التفاضل هو التقوى. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات: ١٣].

والجدير بالذكر أنَّ هذه العلاقات لم تكن -في التاريخ الإسلامي- مجرَّد دعوات نظرية، وإنَّما كانت ممارسات عملية، وسلوكات ميدانية. ولنا في رسول الله الأسوة الحسنة؛ فقد آخى بين مختلف القبائل، وساوى بين العبيد والأسياد، ولم يُفرِّق بين ذكر وأنثى، وأرسى معالم التعامل وَفق منهج قويم، عُدَّ ثورة قيمية في المعاملات الإنسانية، تقطع مع التقليد والاتباع، وتدعو إلى التآزر والتثاقف لتحقيق الإبداع؛ فلم يقصِ يهودياً، أو نصرانياً، أو عبداً حبشياً. قال ﷺ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى."(١)

وهذه المعادلة الفريدة بين متطلبات الأنا ومقتضيات الآخر كانت سمة تميَّز بها الدِّين الإسلامي؛ نظراً إلى انفتاحه على بقية الحضارات، وتفاعله معها. ولم يكن ذلك وليد المصادفة، بل تمَّ وَفق منهج رباني قويم، يُؤسِّس لدِين جامع متين، لم يوجد له في تاريخ الإنسانية مثيل.

ونلمس هذا بجلاء في النصوص التأسيسية عامة، وفي سورة لقمان بوجه خاص؛ إذ عرضت لمنهج الاعتقاد السليم، وأُسس التعامل مع الذات والآخر. ومن ذلك -مثلاً- أنَّها

---

(١) ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، باب: حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ، حديث رقم٢٣٤٨٩، ج٣٨، ص٤٧٤.

حدَّدت المنهج القيمي للتعامل مع الوالدين؛ سواء أكانا مؤمنيْنِ، أم كافريْنِ. قال تعالىٰ: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَـٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٤﴾ وَإِن جَـٰهَدَاكَ عَلَىٰٓ أَن تُشْرِكَ بِى مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۖ وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ وَٱتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَىَّ ۚ ثُمَّ إِلَىَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٥﴾﴾ [لقمان: ١٤-١٥].

إذن، فعلاقة الإنسان بوالديه يجب أنْ تُبْنىٰ علىٰ أساس الاحترام والمودة والإحسان والتقدير. وحسبنا ورود الأمر بضرورة شكرهما بعد شكر الله تعالىٰ مباشرة للدلالة علىٰ علوِّ قدرهما، ووجوب الإحسان إليهما. وحسبنا أيضاً عدم طاعتهما عند الأمر بالكفر، مع وجوب مصاحبتهما -في الوقت نفسه- في الدنيا بالمعروف. قال القرطبي (ت٦٧١هـ) في سياق تفسير هذه الآية، وبيان أهمية الشكر في تعزيز العلاقة بين الولد والوالدين: "... وَالْمَعْنَىٰ: قُلْنَا لَهُ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ. قِيلَ: الشُّكْرُ للهِّ عَلَىٰ نِعْمَةِ الْإِيمَانِ، وَلِلْوَالِدَيْنِ عَلَىٰ نِعْمَةِ التَّرْبِيَةِ. وَقَالَ سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ: مَنْ صَلَّىٰ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسَ فَقَدْ شَكَرَ اللهَّ تَعَالَىٰ، وَمَنْ دَعَا لِوَالِدَيْهِ فِي أَدْبَارِ الصَّلَوَاتِ فَقَدْ شَكَرَهُمَا."(١)

وقال صاحب كتاب "التحرير والتنوير": "... وَجُمْلَةُ ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ﴾ فِي مَوْضِعِ التَّعْلِيلِ لِلْوِصَايَةِ بِالْوَالِدَيْنِ قَصْداً لِتَأْكِيدِ تِلْكَ الْوِصَايَةِ؛ لأَنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ يُفِيدُهُ تَأْكِيداً، وَلأَنَّ فِي مَضْمُونِ هَذِهِ الْجُمْلَةِ مَا يُثِيرُ الْبَاعِثَ فِي نَفْسِ الْوَلَدِ عَلَىٰ أَنْ يَبَرَّ بِأُمِّهِ، وَيَسْتَتْبِعَ الْبِرَّ بِأَبِيهِ... وَلَا يَقْدَحُ فِي الْقِيَاسِ التَّفَاوُتُ بَيْنَ الْمَقِيسِ وَالْمَقِيسِ عَلَيْهِ فِي قُوَّةِ الْوَصْفِ الْمُوجِبِ لِلْإِلْحَاقِ. وَقَدْ نَبَّهَ عَلَىٰ هَذَا الْقِيَاسِ تَشْرِيكُهُمَا فِي التَّحَكُّمِ عَقِبَ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ﴾، وَقَوْلِهِ: ﴿وَصَاحِبْهُمَا فِى ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ﴾. وَحَصَلَ مِنْ هَذَا النَّظْمِ الْبَدِيعِ قَضَاءُ حَقِّ الْإِيجَازِ."(٢)

وقد نبَّهت سورة لقمان في ثنايا آياتها أيضاً علىٰ أنَّ التعامل مع الوالدين في الدنيا يجب أنْ يكون بإحسان، وألا يقول لهما الولد: "أُفٍّ"، ولا ينهرهما، وأنْ يقول لهما قولاً كريماً، وأنْ يخفض لهما جناح الذل من الرحمة، ويدعو لهما في الحياة، وبعد الممات، كما أمر

(١) القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ج١٤، ص٦٥.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٥٨.

العزيز القدير. وفي ما يخصُّ يوم القيامة، فإنَّه لا تزر وازرة وزر أُخرىٰ. قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْ وَٱخْشَوْاْ يَوْمًا لَّا يَجْزِى وَالِدٌ عَن وَلَدِهِۦ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَن وَالِدِهِۦ شَيْـًٔا ۚ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ ۖ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِٱللَّهِ ٱلْغَرُورُ ﴿٣٣﴾﴾ [لقمان: ٣٣].

أمّا التعامل مع الآخر، وكيفية التأدُّب معه، وضرورة التحلّي بقيم التخلُّق الرشيد، فلم تغفل عنه السورة الكريمة أيضاً؛ إذ إنَّها رسمت ملامح هذا التعامل الرصين، والأدب الـمُتَّزِن. قال تعالىٰ: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾ وَٱقْصِدْ فِى مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنكَرَ ٱلْأَصْوَٰتِ لَصَوْتُ ٱلْحَمِيرِ ﴿١٩﴾﴾ [لقمان: ١٨-١٩]. فقد حدَّدت هاتان الآيتان الصورة المثالية للإنسان الصالح، وما هو واجب أنْ يفعله في سياق التعامل مع الآخر؛ أي وجوب التواضع والتذلُّل، فالله لا يحب كل مختال فخور، وهو الوحيد العزيز الـمُتكبِّر. والواجب علىٰ الإنسان أيضاً أنْ يغضَّ من صوته لكيلا يؤذي غيره، وفي ذلك يكمن الحياء، والتأدُّب، وسموُّ الرفعة والمكانة. قال الرازي (ت٦٠٦هـ) في كتابه "التفسير الكبير": "لـمَّا أَمَرَهُ أَمَرَهُ بِأَنْ يَكُونَ كَامِلاً فِي نَفْسِهِ مُكَمِّلاً لِغَيْرِهِ، وَكَانَ يَخْشَىٰ بَعْدَهُمَا مِنْ أَمْرَيْنِ، أَحَدُهُمَا: التَّكَبُّرُ عَلَىٰ الْغَيْرِ بِسَبَبِ كَوْنِهِ مُكَمِّلاً لَهُ، وَالثَّانِي: التَّبَخْتُرُ فِي النَّفْسِ بِسَبَبِ كَوْنِهِ كَامِلاً فِي نَفْسِهِ، فَقَالَ: وَلا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ تَكَبُّراً، وَلا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحاً تَبَخْتُراً، إِنَّ اللهَّ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتالٍ يَعْنِي مَنْ يَكُونُ بِهِ خُيَلَاءُ، وَهُوَ الَّذِي يَرَىٰ النَّاسُ عَظَمَةَ نَفْسِهِ، وَهُوَ التَّكَبُّرُ، فَخُورٍ يَعْنِي مَنْ يَكُونُ مُفْتَخِراً بِنَفْسِهِ، وَهُوَ الَّذِي يَرَىٰ عَظَمَةً لِنَفْسِهِ فِي عَيْنِهِ. وَفِي الْآيَةِ لَطِيفَةٌ، وَهُوَ أَنَّ اللهَّ تَعَالَىٰ قَدَّمَ الْكَمَالَ عَلَىٰ التَّكْمِيلِ، حَيْثُ قَالَ: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾. وَفِي النَّهْيِ قَدَّمَ مَا يُورِثُهُ التَّكْمِيلُ عَلَىٰ مَا يُورِثُهُ الْكَمَالُ، حَيْثُ قَالَ: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ﴾، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾؛ لِأَنَّ فِي طَرَفِ الْإِثْبَاتِ مَنْ لَا يَكُونُ كَامِلاً لَا يُمْكِنُ أَنْ يَصِيرَ مُكَمِّلاً، فَقَدَّمَ الْكَمَالَ، وَفِي طَرَفِ النَّفْيِ مَنْ يَكُونُ مُتَكَبِّراً عَلَىٰ غَيْرِهِ مُتَبَخْتِراً؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَكَبَّرُ عَلَىٰ الْغَيْرِ إِلَّا عِنْدَ اعْتِقَادِهِ أَنَّهُ أَكْبَرُ مِنْهُ مِنْ وَجْهٍ، وَأَمَّا مَنْ يَكُونُ مُتَبَخْتِراً فِي نَفْسِهِ لَا يَتَكَبَّرُ، وَيَتَوَهَّمُ أَنَّهُ يَتَوَاضَعُ لِلنَّاسِ فَقَدَّمَ نَفْيَ التَّكَبُّرِ ثُمَّ نَفْيَ التَّبَخْتُرِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ قَدْ نَفَىٰ

التَّبَخْتُرَ لَلَزِمَ مِنْهُ نَفْيُ التَّكَبُّرِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَىٰ النَّهْيِ عَنْهُ."[1]

وقال ابن عاشور في سياق توضيح المعنىٰ من الآيتين الكريمتين: "انْتَقَلَ لُقْمَانُ بِابْنِهِ إِلَىٰ الْآدَابِ فِي مُعَامَلَةِ النَّاسِ، فَنَهَاهُ عَنِ احْتِقَارِ النَّاسِ، وَعَنِ التَّفَخُّرِ عَلَيْهِمْ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَمْرَهُ بِإِظْهَارِ مُسَاوَاتِهِ مَعَ النَّاسِ، وَعَدِّ نَفْسِهِ كَوَاحِدٍ مِنْهُمْ... وَالْمَعْنَىٰ: لَا تَحْتَقِرِ النَّاسَ فَالنَّهْيُ عَنِ الْإِعْرَاضِ عَنْهُمُ احْتِقَاراً لَهُمْ لَا عَنْ خُصُوصِ مُصَاعَرَةِ الْخَدِّ، فَيَشْمَلُ الاحْتِقَارَ بِالْقَوْلِ وَالشَّتْمِ ... فَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الْإِسْرَاءُ: ٢٣]. إِلَّا أَنَّ هَذَا تَمْثِيلٌ كِنَائِيٌّ وَالْآخَرُ كِنَايَةٌ لَا تَمْثِيلَ فِيهَا. وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَا تَمْشِ فِى ٱلْأَرْضِ مَرَحًا﴾ تَمْثِيلٌ كِنَائِيٌّ عَنِ النَّهْيِ عَنِ التَّكَبُّرِ وَالتَّفَاخُرُ لَا عَنْ خُصُوصِ الْمَشْيِ فِي حَالِ الْمَرَحِ، فَيَشْمَلُ الْفَخْرَ عَلَيْهِمْ بِالْكَلَامِ وَغَيْرِهِ... بَعْدَ أَنْ بَيَّنَ لَهُ آدَابَ حُسْنِ الْمُعَامَلَةِ مَعَ النَّاسِ قَفَّاهَا بِحُسْنِ الْآدَابِ فِي حَالَتِهِ الْخَاصَّةِ، وَتِلْكَ حَالَتَا الْمَشْيِ وَالتَّكَلُّمِ، وَهُمَا أَظْهَرُ مَا يَلُوحُ عَلَىٰ الْمَرْءِ مِنْ آدَابِهِ."[2]

وفي سياق التعامل مع الآخر أيضاً، دعت السورة الإنسان عامة، والمسلم علىٰ وجه الخصوص، إلىٰ إقامة الصلاة؛ لما لها من آثار إيجابية علىٰ مستوىٰ تهذيب السلوك، وإشاعة الخير بين الناس. قال تعالىٰ: ﴿ٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ۖ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۗ وَلَذِكْرُ ٱللَّهِ أَكْبَرُ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾﴾ [العنكبوت: ٤٥]. وقد دعت سورة لقمان أيضاً إلىٰ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لما في ذلك من صلاح للعلاقات الاجتماعية والإنسانية عموماً، وإصلاح للسلوك البشري، وزرع لأُسس الألفة والتعارف والتعاون بين الناس، إضافةً إلىٰ الصبر، والتحلّي بأخلاق الأنبياء في هذا المنهاج؛ أي التحلّي بالحلم والتجاوز، وكل ذلك من ثمار الصبر. قال تعالىٰ: ﴿يَٰبُنَىَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴿١٧﴾﴾ [لقمان: ١٧].

ومن وصايا سورة لقمان أيضاً في إطار الدعوة إلىٰ التحلّي بالقيم النبيلة، وإحلال أدب التخلُّق الكريم؛ والنهي عن لغو الحديث ولهْوه. وفي هذا النهي أمر ضمني أيضاً بالتحلّي بما يناقض

(١) الرازي، **مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"**، مرجع سابق، ج٢٥، ص١٢٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٦٦-١٦٧.

لهْو الحديث؛ أي بالكلمة الطيبة، وبها ينفع الناس، ويمكث في الأرض. قال تعالىٰ: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٞ مُّهِينٞ ﴿٦﴾﴾ [لقمان: ٦].
وقد قال الرازي في تفسير هذه الآية الكريمة: "لَمَّا بَيَّنَ أَنَّ الْقُرْآنَ كِتَابٌ حَكِيمٌ يَشْتَمِلُ عَلَىٰ آيَاتٍ حُكْمِيَّةٍ بَيَّنَ مِنْ حَالِ الْكُفَّارِ أَنَّهُمْ يَتْرُكُونَ ذَلِكَ وَيَشْتَغِلُونَ بِغَيْرِه، ثُمَّ إِنَّ فِيهِ مَا يُبَيِّنُ سُوءَ صَنِيعِهِمْ مِنْ وُجُوهٍ؛ الْأَوَّلُ: أَنَّ تَرْكَ الْحِكْمَةِ وَالِاشْتِغَالَ بِحَدِيثٍ آخَرَ قَبِيحٌ. الثَّانِي: هُوَ أَنَّ الْحَدِيثَ إِذَا كَانَ لَهْواً لَا فَائِدَةَ فِيهِ كَانَ أَقْبَحَ. الثَّالِثُ: هُوَ أَنَّ اللَّهْوَ قَدْ يُقْصَدُ بِهِ الْإِحْمَاضُ كَمَا يُنْقَلُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ: أَحْمِضُوا.[1] وَنُقِلَ عَنِ النَّبِيِّ صَلىّ اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "رَوِّحُوا الْقُلُوبَ سَاعَةً فَسَاعَةً". رَوَاهُ الدَّيْلَمِيُّ عَنْ أَنَسٍ مَرْفُوعاً، وَيَشْهَدُ لَهُ مَا فِي مُسْلِمٍ: "يَا حَنْظَلَةُ سَاعَةً وَسَاعَةً". وَالْعَوَامُّ يَفْهَمُونَ مِنْهُ الْأَمْرَ بِمَا يَجُوزُ مِنَ الْمُطَايَبَةِ، وَالْخَوَاصُّ يَقُولُونَ هُوَ أَمْرٌ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ جَانِبِ الْحَقِّ؛ فَإِنَّ التَّرْوِيحَ بِهِ لَا غَيْرُ. فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ قَصْدُهُمْ إِلَّا الْإِضْلَالَ لِقَوْلِهِ: ﴿لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾، كَانَ فِعْلُهُ أَدْخَلَ فِي الْقُبْحِ."[2] وقال ابن عاشور في تفسير الآية نفسها: "وَقِيلَ الْمُرَادُ بِـ ﴿لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ﴾: مَنْ يَقْتَنِي الْقَيْنَاتِ الْمُغَنِّيَاتِ، رَوَىٰ التِّرْمِذِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْقَاسِمِ بن عبد الرحمان عَنْ أَبِي أُمَامَةَ عَنْ رَسُولِ اللهِّ ﷺ قَالَ: لَا تَبِيعُوا الْقَيْنَاتِ وَلَا تَشْتَرُوهُنَّ، وَلَا خَيْرَ فِي تِجَارَةٍ فِيهِنَّ، وَثَمَنُهُنَّ حَرَامٌ."[3]

## خامساً: الإنسان وتنزيل القيم في الواقع

يتوارد إلىٰ الذهن في هذا المقام سؤالان: هل نزَّل الإنسان معاني القيم والـمُثل والآداب التي يؤمن بها إلىٰ أرض الواقع الـمُتحوِّل الـمُتغيِّر، أم اكتفىٰ بمجرَّد الحديث عنها وقَبولها نظرياً من دون الالتزام بتطبيقها عملياً؟ ما السبيل إلىٰ دفع الإنسان إلىٰ تحقيق ذلك؟

لا مراء أنَّ الإنسان المعاصر يعيش أزمة قيمية بالرغم من الإنجازات الحضارية والمدنية والثورة التقنية والتقدُّم التكنولوجي الذي وصل إليه؛ إذ لم تستطع الاكتشافات العلمية

---

(١) الإِحْمَاضُ: الَأَخْذُ فِي مُلَحِ الْكَلَامِ وَالْحِكَاياتِ. والحَمْضَةُ: الشَّهْوةُ إِلىٰ الشَّيِّءِ.
(٢) الرازي، **مفاتيح الغيب "التفسير الكبير"**، مرجع سابق، ج٢٥، ص١١٥.
(٣) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٤٢.

والعلوم السيميائية والحداثة وما بعدها حلحلة المحن الإنسانية، فغدا الإنسان عند بعضهم ذئباً لأخيه الإنسان، يتربَّص به في كل آنٍ، بل وفي أغلب الأحيان، وبات يُمثِّل خطراً حتى على نفسه؛ بسوء استخدامه التقنيات الحديثة. فعوض أنْ يسيطر الإنسان على هذه التقنية، أصبحت الوسائل الحديثة تسيطر عليه، وتتحكَّم فيه، وتُؤثِّر في فكره، وتسلب منه قوَّة المنطق، مُؤسِّسةً لمنطق القوَّة. وما انتشار الحروب والإرهاب والصراعات الواقعية وألوان الإفساد في عصرنا الراهن إلا دلالة على المحنة الكونية التي تُهدِّد الإنسان، وتضرب بالمنظومة القيمية الأخلاقية الإنسانية عُرْض الحائط، لتحل محلها قيم مادية نفعية ميكيافلية، حيث الغاية تُبرِّر الوسيلة؛ إذ لا يوجد تطابق بين ما يؤمن به الإنسان وما يُطبِّقه على أرض الواقع.

ولـمّا كان سلوك الإنسان يُمثِّل تمظهراً لما يعتقده، فإنَّ الواقع المعيش أصبحت تحكمه الرغبات الآنية والمواقف الإيديولوجية، في ظل القطبية الواحدية للعصف العولمي والنمو الرأسمالي، التي تصنع الفقر، وتُصدِّر الموت؛ نتيجةً للثورة الاتصالية التي استغلَّها بعض الـمُغرِضين في تزييف الحقائق، وتكييفها لخدمة الأغراض الشخصية والمصالح الضيقة المؤدلجة، التي أفضت إلى نتائج لا تخلو من آثار سلبية، مثل: استنزاف العقول بالتخدير، والتسخير، والتهجير، والتدمير، وهتك للقيم الاجتماعية والدينية، بما في ذلك الاعتداء على الحرمات باسم الحرية الشخصية، واستبدال عبادة الشيطان بعبادة الله، وكلمة السلاح بسلاح الكلمة، واعتماد ثقافة العنف بدل ثقافة السلم، وثقافة التدمير بدل ثقافة البناء والتعمير؛ ما جعل بعض المُفكِّرين يتحدَّثون عن نهاية التاريخ، مثل: فوكوياما الذي عرض في كتابه "التصدُّع العظيم" لكيان الأسرة ونظامها،[1] وتوفلر الذي أشار في كتابه "صدمة المستقبل" إلى المجتمع الأمريكي الذي غيَّب ألوف الشباب عن واقعهم بإدمان المخدرات، وارتكاب مختلف أنواع الفسوق والموبقات،[2] وهنتغتون الذي أكَّد في كتابه "صدام الحضارات" أنَّ هذا الصدام يُهدِّد الإنسانية بالصراع والتناحر والفناء؛ نتيجة ما آلَ إليه العالَم من اختلالٍ في التوازن

---

(١) فوكوياما، فرنسيس. **التصدع العظيم**، ترجمة: عزة حسين كبة، بغداد: بيت الحكمة، ٢٠٠٤م، ص٧ وما بعدها.

(٢) توفلر، آلفن. **صدمة المستقبل**، ترجمة: محمد علي ناصيف، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر، ١٩٩٠م، ص١٨٧ وما بعدها.

بين عالَمَ مُصنِّع مُحتكِر وآخر مُستهلِك غير مُدرِكٍ ارتهان مستقبل الأجيال القادمة واستعبادها، فتحوَّل الإنسان من الأنسنة إلى التشيُّؤ، ولعلَّ الواقع المعيش خير دليل على ذلك.

وإزاء تفاقُم الأزمات والنكبات التي حلَّت بالإنسان، فقد كان لزاماً عليه مواجهتها، والعمل بمختلف الوسائل على إيجاد مخرج مَكين، وحلٍّ شافٍ لأزمة الحضارة المقيتة. وعلى هذا الأساس، يتعيَّن على العقل أنْ يضطلع بدوره في النقد البنّاء حتى يتجاوز العقلانية المزيفة التي سُخِّرت لخدمة أغراض مؤدلجة، ويضع حدّاً لإخفاقات التطبيق التي أصبحت تُهدِّد الإنسانية، وللفجوة بين عالَمَ القيم المثالي وعالَمَ التطبيق. وبالمثل، يتعيَّن على الإنسان فتح تاريخ جديد ينبني على علاقات تعدُّدية حوارية بنّاءة، يسعى فيها إلى إقامة علاقات إنسانية تواصلية كونية، تتجاوز الإنِّية النفعية، وتُرسِّخ ثقافة الاحتواء للغيرية وتبادل المعارف الكونية؛ ذلك أنَّ التاريخ سيُخلِّد للإنسان فعله الحضاري سلباً كان أو إيجاباً.

ولا ننسى وجوب التسلُّح بالمعرفة الواعية التي تُعَدُّ القوَّة الحقيقية التي يمكن أنْ تُؤسِّس لمناخ أخلاقي قيمي كوني، يعيد التوازن وتصالح الإنسان مع ذاته وغيره، ثمَّ مع العالَم أجمع، فضلاً عن اضطلاع الجميع بمسؤولية تنشئة الأجيال القادمة على الفضائل القيمية الكونية، لتكون المخالقة هي الجامعة للإنسانية قاطبةً؛ لأنَّ "المخالقة لا تتقيَّد بوطن مُعيَّن، ولا بدولة مُحدَّدة؛ فقد يكون وطننا العالَمَ بإدارة عالمية كما يكون وطننا قرية بإدارة محلية."[(١)]

**خاتمة:**

إنَّ ما يمكن الخلوص إليه من رصد القيم الواردة في النصوص التأسيسية عامة، وفي سورة لقمان بوجه خاص، هو وجود علاقة جدلية بين الإنسان والقيم؛ إذ لا قيمة للقيم في ذاتها، وإنَّما هي تكتسب قيمتها بنسبتها إلى الإنسان؛ قصد تجسيدها، وإضفاء صبغة الواقعية والتطبيق عليها. وفي المقابل، فإنَّ الإنسان لا معنى له ولا قيمة خارج المنظومة القيمية؛ فهي

---

(١) عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط٢، ٢٠١٦م، ص٣٧.

التي تُكسِبه القيمة، وترسم مسار إنسانيته. وفي غياب القيم، فإنَّ الإنسان يفتقد دلالته، بل ومفهومه البشري، فيمسي مساوياً لبقية الكائنات في جمودها أحياناً، وفي حيوانيتها أحايين أُخرىٰ. وقد تتداخل هذه القيم وتتكامل لتحقيق المقصد الأعظم من مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو تحقيق صلاح الإنسان، ودرء المفاسد عنه. لذا ينبغي للإنسان أنْ يتميَّز بالعقلانية والحكمة؛ تلك الحكمة التي أكَّدتها سورة لقمان في ثنايا آياتها، وذكرت أنَّ لقمان الحكيم قد أوتيها، ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً.

لقد انتهىٰ البحث أيضاً إلىٰ أنَّ القيم الإنسانية هي صرح مترابط البناء؛ فلا يمكن الحديث عن قيم إيمانية -مثلاً- من دون التطرُّق إلىٰ قيم التربية والتزكية، والحديث عن قيم التعامل والتواصل مع الآخر في إطار التعدُّدية، ولا يمكن بناء قواعد تشاركية من دون إلغاء الخصوصية، وطمس الهوية.

ومن المستخلصات أو البدهيات الـمُستنتَجة أيضاً أنَّ القيم الإسلامية هي السبيل الأمثل، بل والوحيد لصناعة الإنسان الكامل، ورأب الصدع الأخلاقي الذي تشهده الإنسانية المعاصرة؛ فلا مناص من التحلّي بها، وتمثُّلها علىٰ مستوىٰ الذات والسلوك، وبخاصة إذا علمنا أنَّ الشرع والعقل معاً يُؤكِّدان ضرورتها، وأنَّه لا نجاة ولا فلاح في الداريْنِ إلا بها. قال تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ۝١ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ۝٣ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُم بِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ۝٤ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥﴾ [لقمان: ١-٥].

إذن، فصلاح البشرية وإصلاح الواقع المعيش اليوم بكل إرهاصاته وإشكالياته، هو رهين إحياء الإنسان فينا بانتهاج مسلك القيم الإنسانية والـمُثل الأخلاقية والحضارية، ونقلها من المستوىٰ النظري إلىٰ مستوىٰ التطبيق والتمثُّل فكراً وسلوكاً. وإذا تجاهلت المنظومات التربوية والإصلاحية هذا المعطىٰ، فإنَّ البناء لن يكون متيناً، وإنَّما مآله إلىٰ الانهيار لحظة تعرُّضه لأول عاصفة تُهدِّد كيانه. قال تعالىٰ: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَٰنَهُۥ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَٱنْهَارَ بِهِۦ فِى نَارِ جَهَنَّمَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ۝١٠٩﴾ [التوبة: ١٠٩].

وهذا ما أكَّده أيضاً ألكسيس كاريل حين قال: "إنَّ الإنسان ينمو حينما يُحفِّزه هدف أسمىٰ إلىٰ العمل، وحينما يُفكِّر في آفاق شاسعة. وتضحية الذات لن تكون شاقَّة جدّاً لَمن تضطرم بين جوانحه الرغبة في الإقدام علىٰ مغامرة عظيمة. ونحسب أنَّه لا توجد مغامرة أجمل وأخطر من تجديد الإنسان العصري."[1] ولا شكَّ في أنَّ تجديد الإنسان يتحقَّق بتمثُّله للقيم الدينية والإنسانية، ونشر ثقافة تواصلية تقوم علىٰ الحوار الهادف من دون وصاية، واستعلاء، وعنصرية، وتطرُّف؛ لتحقيق الإبداع والإنماء والقطع مع الابتداع والتبعية والتقوقع والانغلاق، تجسيداً للأمانة الاستخلافية، وإعلاناً لسيادة الإنسان الوجودية، ولا سبيل إلىٰ ذلك إلا بعودة السلام الداخلي إلىٰ الإنسان، وحضور الموازنة بين الروح والجسد.

فهل يُحقِّق الإنسان القيم التي ينشدها، والسعادة التي يصبو إليها من ذلك، فينشر السلام والوئام المطلوبين علىٰ مستوىٰ محيطه القريب والبعيد، أم أنَّه سيخضع لإرهاصات الواقع وإشكالياته التي لا تنتهي، فيظل دائماً يعاني تقهقر المنظومة القيمية، وتشيُّؤ الإنسان في أفق أو عالَم أمسىٰ يعصف بالثوابت القيمية والاجتماعية والتربوية؟

(١) كاريل، ألكسيس. **الإنسان ذلك المجهول**، تعريب: شفيق أسعد فريد، بيروت: مكتبة المعارف، ط٣، ١٩٨٠م، ص٣٢٣.

الفصل الثالث:

# الانتظام الإنساني بين المرجعيتين: الإسلامية والغربية

نور الدين الخادمي[1]

**مقدمة:**

يراد بالانتظام الإنساني انخراط الإنسان في النظام بأنواعه، مثل انخراطه في نظام الأسرة والمجتمع، أو نظام الأعراف والقوانين. ويُعَدُّ هذا الانتظام دليلاً على إنسانية الإنسان، وقابليته الفطرية والتكليفية ليكون منتظماً مع غيره؛ الإنساني والطبيعي، بما يُحقِّق العيش المشترك، والنفع العام. وهو أيضاً يُمثِّل وعياً كبيراً، وفعلاً مترتباً على ذلك؛ ما يُقرِّر واجب تعزيز قدراته، وتكثير ثمراته، في مسارات التربية، والتقنين، والإعلام، والسياسة، ونحوها، وفي مناهج التجديد، والابتكار، والتفعيل للنُّظم، والدساتير، والأوعية التثقيفية والخدمية المدنية والرسمية.

وتتحدَّد طبيعة الانتظام الإنساني ومستوياته ومعادلاته بحسب طبيعة المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية، وبمقتضى النظر الفلسفي والاجتماعي والسياقي لحقيقة الإنسان، ومكانته، ورسالته في الوجود.

وتبرز أهم إشكالية في المواءمة بين هاتين المرجعيتين في الانتظام الإنساني، وجريانه في الواقع والحياة، في نُظم مختلفة وسياقات تحكمها الخلفيات الفلسفية والمناهج العملية التي قد لا تُوافِق -بالضرورة- الإنسان المسلم بمقتضى إيمانه واعتقاده، وخلفيته الفكرية والسلوكية والحضارية، فجاء هذا البحث لتأسيس الوعي بالانتظام الإيجابي، وتحقيق الأقدار العالية من الموافقات والمشتركات في هذا الانتظام.

---

(١) أستاذ التعليم العالي، متخصص في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، وزير الشؤون الدينية الأسبق في تونس.
البريد الإلكتروني: nourelkhadmi@yahoo.fr.

وتبرز إشكالية أُخرىٰ، هي وعي الإنسان المسلم بالانتظام الاجتماعي والسياسي والحضاري، علىٰ غرار انتظامه التعبُّدي والمسجدي الذي يحظىٰ بوعي أكبر وعمل أدوم، بموجب الموروث التربوي والمدلول العلمي الفقهي الذي جرت به عادة الانتظام، وارتاحت إليه في أدبيات التفقُّه وسرديات الإرشاد الديني. وحلُّ هذه الإشكالية محكوم بمدىٰ قدرة العلماء والفاعلين التربويين والإصلاحيين علىٰ تأسيس وعي شامل بحقيقة الانتظام الذي يجري في المجتمع، والسوق، والإدارة... كما يجري في المسجد، والمسعىٰ، والمطاف، وعرفة، ومنىٰ؛ فهو يبدو جليّاً في العبادة، والمعاملة، والعمارة، والحضارة، وهو مقصود الدِّين، ومراد الشارع، ومصلحة الإنسان، ومقتضىٰ أيِّ قانون أو نظام يهدف إلىٰ تنظيم المجتمع، وإدارة الحياة، ومنع الفوضىٰ والعبث.

ومن الإشكاليات أيضاً ما يتعلَّق بانتظام الأفكار والمناهج والمؤسسات والمسارات في نُظم المعرفة، وهياكل الإدارة، ومسارات التنمية، ومجالات الشأن العام؛ سياسياً، ومجتمعياً، وثقافياً. والجواب عن ذلك يتحدَّد بناءً علىٰ الوعي العميق بحقيقة الانتظام، بوصفه أمراً من الدِّين، ومقتضىً من الاجتماع الإنساني، ومستلزم عقل ورُشد، وموضع اتفاق إنساني وتعارف اجتماعي. ويتحدَّد أيضاً بحسب الفعل الصالح، والأداء المتقن، والتدرُّب المستمر علىٰ النظام منذ دوائره التربوية والتعليمية الأُولىٰ بمنتظم الأسرة والمدرسة، ونُظم التلقين والتدريب منذ التنشئة الـمُبكِّرة والعادة الحسنة والمراكمة الموصولة.

## أولاً: الانتظام الأُسري بين المرجعيتين: الإسلامية والغربية

تُعَدُّ الأسرة النواة الإنسانية الأساسية في الوجود الإنساني، والخلية الاجتماعية الضرورية لقيام نظام البشر، واستمرار عيشهم، وتحقيق مصالحهم وأَمْنهم. وتتحدَّد ماهية الأسرة وخصائصها ووظائفها بناءً علىٰ مرجعية ذلك؛ فلسفياً، وقانونياً، وواقعياً، وتتفاوت مقارباتها في الكون، والحياة، والأدوار الاجتماعية، والإسهام الحضاري، بمقتضىٰ ذلك كله، وبموجب تفاوت الأنظار والمناهج والإمكانيات والتحديات في ذلك.

## ١- الأُسرة في المرجعية الإسلامية:

تُمثِّل المرجعية الإسلامية للأسرة رؤيتها الكلية، ووضعها في أصول الدِّين والفطرة والعقل، وفي الوجود الكوني بموجب ذلك. وتُعَدُّ الأسرة أحد أنواع الجمع الإنساني في إطار جنس المخلوقات على مختلف أنواعها؛ في مقابل الخالق الواحد سبحانه. والجمع الإنساني هو الأسرة الممتدة، والقبيلة، والجمع الوطني والإقليمي والقطاعي المهني والتخصصي، وغير ذلك. والأسرة هي الخلية الأساسية لهذا الجمع الإنساني بمنظور الدِّين، والفطرة، والعقل، والعُرف، والقانون... إنَّما تقوم على مبدأ الزوجية. قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوۡجَيۡنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلۡأُنثَىٰ ۝٤٥﴾ [النجم: ٤٥]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ﴾ [النساء: ١]. وهي تقوم أيضاً على الأمومة، والأبوة، والبنوة. قال تعالى: ﴿ءَابَآؤُكُمۡ وَأَبۡنَآؤُكُمۡ لَا تَدۡرُونَ أَيُّهُمۡ أَقۡرَبُ لَكُمۡ نَفۡعٗاۚ﴾ [النساء: ١١]، وقال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَٱللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَجَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَزۡوَٰجِكُم بَنِينَ وَحَفَدَةٗ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِۚ﴾ [النحل: ٧٢].

فالأسرة تقوم على رابطة الزواج الذي يهدف إلى حفظ النسل والنسب والعِرض، وتحقيق النفع الزوجي بناءً على الحاجة الخاصة في ذلك، مثل: الحاجة الجسدية، والجنسية، والنفسية، والخدمية، وتحقيق حاجة الأسرة بحفظ الجيل والسَّند، وحماية المجتمع الإنساني من التآكل الوجودي أو الوظيفي.

وهي دليل على تناسُب مراد الخَلق والتكوين لمقصود الأمر والتكليف. قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُۗ﴾ [الأعراف: ٥٤]. ويتعيَّن على الذين يريدون تغيير التشريع في الأسرة والعِدَّة والزواج أنْ يُغيِّروا -قبل ذلك أو معه- الخَلق، والتكوين الفيزيولوجي والسيكولوجي، والهرمونات. وهذا محال؛ لأنَّه حق للخالق المتعالي.

قال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "انتظام أمر العائلات في الأُمَّة أساسُ حضارتها وانتظام جامعتها، فلذلك كان الاعتناء بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها. وكان ذلك من أول ما عَنِيَ به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته بإلهام إلهي... وجاءت

شريعة الإسلام مهيمنة على شرائع الحق، فكانت الأحكام التي شرعتها للعائلة أعدلَ الأحكام، وأوْثَقَها، وأجلَّها."[1]

وخصوصية الأسرة في الإسلام لا يجعلها تتعلَّق فقط بمجرَّد وجودها الدنيوي، وإنَّما تتعلَّق أيضاً بامتدادها الأُخروي؛ فهي إضافةً إلى كونها مستمرة في عالَم الوجود الكوني، قائمة في الدنيا بنظامها المشروع، تعيش في الآخرة بتجدُّد رابطة أعضائها ممَّن كُتِب لهم الفلاح في الآخرة؛ لذا جاء الدِّين يحثُّ الناس على تحقيق ضمانات ذلك الاستمرار الأسري الأُخروي. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلۡحِجَارَةُ﴾ [التحريم: ٦]، وقال سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتۡهُمۡ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلۡحَقۡنَا بِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَمَآ أَلَتۡنَٰهُم مِّنۡ عَمَلِهِم مِّن شَيۡءٖۚ﴾ [الطور: ٢١]. وفي ذلك إشارة مهمة تُؤذِن بتجدُّد الاجتماع الأسري في دار الخلود. وكما يقول ابن عاشور: "كُلّ إنسانٍ إذا لَفَتَ ذِهنَهُ إلى وُجودِهِ عَلِمَ أَنَّهُ وُجودٌ مَسبوقٌ بوُجودٍ أَصلٍ لهُ بما يُشاهدُ مِنْ نَشأةِ الأبناءِ عَنِ الآباءِ، فيُوقِنُ أنَّ لهذا النَّوعِ أَصْلاً أوّلَ يَنتهي إليه نُشوؤه."[2] إضافةً إلى ارتباط الأسرة في المرجعية الإسلامية بالأخلاق؛ فهي كما يقول طه عبد الرحمن: "منشأ العلاقة الأخلاقية بين الناس جميعاً بحق، بحيث لا علاقة إنسانية بغير أخلاق، ولا أخلاق بغير أسرة."[3]

## ٢- الأسرة في المرجعية الغربية:

لا يمكن في هذه العجالة تحديد ماهية الأسرة وكُنهها في مرجعية الغرب؛ بسبب تعقيد هذه المرجعية، وضخامة مواردها، وتعدُّد مساراتها، وتفاوت تعبيراتها، وتداخلها وتناقضها في أحيان كثيرة؛ لاختلاف الخلفيات الفلسفية والسياقات الحضارية، واتساع الرقعة الجغرافية، وتعدُّد النُّظم والمناهج القانونية والمعرفية والاجتماعية. ونحسب أنَّ ذلك يحتاج إلى عمل علمي دقيق مُضْنٍ، ومنهج استقرائي ومقارني واستنتاجي. ولعلَّ الأوْلى في هذا المضمار هو الاكتفاء بعرض ملامح عامة، واستخلاصات مختصرة؛ لتقدير الموقف من الأسرة وَفق

(١) ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الأردن: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص٤٣٠.

(٢) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٥٩.

(٣) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٠٠.

المرجعية الغربية في بعض تجلّياتها الحالية ومساراتها الحديثة في الانتظام الإنساني والمجتمعي والقانوني. وهذا الموقف هو تأرجُح الأسرة الغربية بين الأسرة الإنسانية الفطرية القائمة على طبيعة الاجتماع الزوجي والذري والوظائف الدينية والمعاشية المتفاوتة، والأسرة التي انتُزِعت منها خصيصة الإنسانية من جهة التكريم، والتكليف، والقيم، والأدوار الإيمانية والتربوية والتشريعية التي تهدف إلى حفظ مراد الخالق من الوجود الإنساني، وتحقيق مصالح المخلوق ومنافع الناس. فبالمعنى الأول للموقف من حيث الإجمال، يتناسب وجود الأسرة مع موروث الدِّين، ومقتضى الفطرة، ومتطلبات التعايش والتعارف والتعاون، فتكون بذلك قد حافظت على قدْر من الدور والأثر، وصارت قادرة على التجاوز والتحسين والتطوير بما يُحقِّق مرادها الشرعي ونفعها الإنساني.

أمّا بالمعنى الثاني -من حيث الإجمال أيضاً- فيتعارض وجود الأسرة ودورها مع كليات التوجيه الديني، وفلسفة حقيقة الإنسان، بمقتضى ما آلت إليه الأسرة في بعض بلاد الغرب من التيه الحضاري، والإفراط المادي والمتاعي، والانحراف عن مسارات الأسرة في التنشئة، والانتساب، والتعهُّد بالرعاية، وحفظ النسب والعِرض، وتعاقب الأجيال بتوازن عددي، وتواصل عاطفي ورَحِمي ونحوه.

فقد أعلن صاحب كتاب "صدمة المستقبل" -مثلاً- عن الكاتب فيردناند لدبيرج أنَّ الأسرة في الغرب "تقترب من نقطة الانقراض التام"، وأكّد اختصاصي التحليل النفسي ويليام وولف أنَّ "الأسرة قد ماتت بالفعل، فيما عدا العام الأول أو العامين الأولين من تنشئة الطفل"، وأنَّ "هذه سوف تصبح وظيفتها الوحيدة."[1]

وأشارت إحدى الدراسات إلى أنَّ المملكة المتحدة تشهد أكثر حالات التفكك الأسري في العالَم الغربي، حيث إنَّ مَن يعيش مِن الأبناء مع والديهم لا يُمثِّلون إلا ما نسبته ٦٨ في المئة. وجاءت المملكة المتحدة في المرتبة الرابعة، في تصنيف منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية،

---

(١) توفلر، ألفين. **صدمة المستقبل**: المتغيرات في عالم الغد، ترجمة: محمد علي ناصف، القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، ط٢، ١٩٩٠م، ص٢٤٩.

وسبقتها بلجيكا، ولاتفيا، وإستونيا... وتقول مؤسسة الزواج البريطانية إنَّ الإحصاءات تظهر أعراض "وباء مُروِّع هو التفكُّك الأسري."[1]

وقد كتبت ليزلي وايت عن انخفاض معدلات الزواج في بريطانيا، قائلة: "إنَّ مؤسسة الزواج تكاد تختفي في بلادنا، فقد أصبح الإقبال على الزواج أقل وفي سن متأخرة، وارتفعت نسبة الطلاق حتى وصلت ٤٠ بالمائة، وهي أعلى نسبة في أوروبا."[2] وتُؤكِّد الإحصائيات أنَّ ما نسبته ٧١ في المئة من الأمريكيين الذين يرتبط بعضهم ببعض، ويعيشون معاً منذ عام ١٩٩٩م، لم يتزوجوا لإيمانهم بفشل الزواج.[3]

ووصل الحال في بعض بلاد الغرب إلى تقنين زواج المثليين؛ أي زواج الرجل بالرجل، وزواج المرأة بالمرأة. وقد أصبحت هولندا عام ٢٠٠١م أول بلد في العالَم يسمح بزواج المثليين، ويعطيهم الحق في تبنّي الأطفال. وفي عام ٢٠٠٣م، أجاز البرلمان البلجيكي زواج المثليين، وسُمِح لهم عام ٢٠٠٦م بتبنّي الأطفال. ومن البلدان الغربية التي تجيز زواج المثليين أيضاً إسبانيا، وكندا، والسويد، والنرويج، وفرنسا التي سمحت به عام ٢٠١٣م، والمملكة المتحدة ولكسمبورغ عام ٢٠١٤م.[4] وأغرب ما حصل من صور هذا الانحدار الفطري في العالَم الغربي زواج رئيس لكسمبورغ بصديقه البلجيكي في أيار/ مايو عام ٢٠١٥م.[5]

---

(١) مقال حمل عنوان: "ارتفاع معدلات التفكك الأسري في المملكة المتحدة"، منشور في موقع **bbc عربي**، بتاريخ ٢٩/ ديسمبر/ ٢٠١٢م.

(٢) مطبقاني، مازن صلاح. **الغرب من الداخل: دراسات للظواهر الاجتماعية**، الرياض: (د.ن)، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص٣٠.

(٣) زمزمي، يحيى. المنهج الأخلاقي وحقوق الإنسان في القرآن، ص٧٣، بحث منشور على موقع مركز **تفسير للدراسات القرآنية**:

http: //www.library.tafsir.net/book/6166

(٤) مقال حمل عنوان: "هذه الدول تسمح بزواج المثليين"، منشور في **موقع قناة الحرة**:

https: //www.alhurra.com/a/same-sex-marriage/373839.html

(٥) مقال حمل عنوان: "رئيس وزراء لكسمبورغ يتزوج بصديقه"، منشور في موقع **فرنس ٢٤**، بتاريخ ١٦/ مايو/ ٢٠١٥م.

## ٣- الانتظام الأسري بالنوع الاجتماعي "الجندر":

يُعَدُّ "الجندر" أو "النوع الاجتماعي" مصطلحاً فكرياً يراد به تقرير انتظام إنساني غريب خارج إطار الانتظام البشري الفطري المستقر على مَرِّ العصور. وفكرة هذا الجندر هي إحداث نوع ثالث من البشر، ليس بالذكر والأنثى، وإنَّما هو بهوية جنسية، وأدوار اجتماعية، وأذواق ذاتية، تأتي على خلاف الهوية الجنسية الذكرية أو الأنثوية، والأدوار المترتبة عليها، وَفق رؤية فلسفية، وإجرائية، وسياقية، وعُرفية.

### أ- تعريف الجندر:

الجندر: هو اسم يُطلَق على الرجل والمرأة من دون تفريق بينهما. وقد عرَّفته الموسوعة البريطانية: "بشعور الإنسان بنفسه كذكر أو أنثى لا يرتبط فيها الإنسان بخصائصه العضوية، لذلك فإنَّ الهوية الجندرية ليست ثابتة بالولادة، بل تُؤثِّر فيها العوامل النفسية والاجتماعية."(١) ومما جاء في قانون حقوق الإنسان في أنتاريو كندا Ontario's Human Rights Code "ترتبط الهوية الجنسية (الجندر) بإحساس الفرد بنفسه وإحساسه بأنه ذكر أو أنثى. وتختلف هوية الشخص الاجتماعية عن توجهه الجنسي الذي يتمتع بحماية القانون، وقد تختلف هوية الأشخاص الاجتماعية عن جنسهم عن الولادة، وقد تتضمن المتحولين جنسياً والمتغيرين جنسياً وثنائيي الجنس ومحبي ارتداء ملابس الجنس الآخر." (٢)

أمّا منظمة الصحة العالمية فعرَّفت الجندر بأنَّه وصف الخصائص التي يحملها الرجل والمرأة على أساس أنَّها صفات مُركَّبة اجتماعية، ويُقصَد به أيضاً الأدوار التي صنعها المجتمع.(٣)

وأمّا هيئة اليونسكو فعرَّفته بأنَّه العلاقات والفوارق الاجتماعية، ورأت أنَّه ليس مرادفاً لمصطلح "الجنس" الذي يشير فقط إلى الفوارق البيولوجية بين الرجال والنساء، بل يستخدم

---

(١) مجموعة من العلماء. سيداو: **رؤية نقدية من منظور شرعي**، الأردن: جمعية العفاف، ٢٠١١م، ص٩٧.

(٢) انظر الرابط: الهوية الجنسية www.ohrc.on.ca/ar/...

(٣) https: //www.who.int/gender-equity-rights/knowledge/glossary/en/

في تحليل الأدوار. وهذه الأدوار الجندرية هي سلوكات مكتسبة تتأثَّر بالعوامل الاجتماعية.[1]

إذن، فنحن أمام مصطلح غريب مُبهَم مطّاط، يحمل في طيّاته مفهوماً غريباً خطيراً مُصادِماً للفطرة البشرية، مُتناقِضاً مع سنن الله الكونية، مُجافِياً للحقيقة الواقعية؛ إذ ينصُّ هذا المصطلح على أنَّ الفروق بين الذكر والأنثى ليست عضوية، وإنَّما هي اجتماعية مكتسبة متغيرة، ليخلُص -في نهاية المطاف- إلى إقرار نوع جديد في المجتمع، هو "النوع الاجتماعي"، يكون بديلاً عن مصطلح "الجنس"، ويرفض -في الوقت نفسه- أنْ يكون لفظ "الجنس" مرادفاً للفظ "الجندر". أمّا وصفنا له بالمطّاط فلأنَّه يشمل في معناه الإقرار بالشواذ، والاعتراف بحقوقهم، وخلطهم بالأسوياء.

**ب- أصول الجندر الفكرية والقانونية:**

كل الوثائق الدولية التي تتحدث عن الجندر تؤكد أن الهدف هو إنقاذ النساء تحديداً- من عدم حصولهن على تكافؤ الفرص والمساواة من الرجال. فالهدف في نهاية المطاف هو المساواة الكاملة بين الجنسين.

تتمثَّل الخلفية الفكرية التي أسهمت في ظهور هذا المصطلح في مبادئ المذاهب الفلسفية الغربية الحديثة، مثل: العقلانية التي تؤمن بالعقل، وقدرته على إدراك الحقيقة، والإحاطة بكل شيء من دون عون خارجي يأتيه من القلب أو الدِّين،[2] والفلسفة المادية بقاعدتها الأساسية "الوضعية النظرية"، ورافديها: "الوضعي العلمي"، و"مذهب التطوُّر". وقد كان لهذه الفلسفة المادية الأثر الواضح في مختلف مجالات الحياة الأوروبية؛ فعلى الصعيد الاجتماعي، قوَّضت هذه الفلسفة أركان العقيدة المسيحية بعد أنْ مهَّدت لها العقلانية الطريق إلى ذلك؛ فالكون خُلِق مصادفة، والأنواع الحيَّة -بمَن فيها الإنسان- خُلِقت نتيجة تنازُع

(1) Unesco's Gender Mainstreaming Implementation Framework

انظر الرابط:

http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/BSP/GENDER/ - PDF/1.%20Baseline%20Definitions%20of%20key%20gender-related%20concepts.pdf

(2) صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي**، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٨٢م، ج٢، ص٩٠.

البقاء، والانتخاب الطبيعي. وتبعاً لذلك، لم تعد الأخلاق نابعة من الدِّين أو الفلسفة المثالية، وإنَّما صارت نابعة من المجتمع الذي ألَّه المادة، وعكف على عبادتها.(١)

ونتيجة لهذه الفلسفات؛ ظهرت خطابات فكرية تدعو إلى هدم الأسرة، وقد تصدَّرها الخطاب الماركسي الأرثوذكسي، والخطاب النسواني الأنجلوسكسوني. أمّا الأول فرأى في الزواج استلاباً، وفي الأسرة بنيةً يَسترِقُّ فيها الرجل المرأة. وأمّا الثاني فهو الفكر المدافع عن النوع الاجتماعي.(٢)

وفي ما يخصُّ استخدام هذا المصطلح في المواثيق والمعاهدات الدولية، فقد اعتُمِد بدءاً بمؤتمر السكان في القاهرة عام ١٩٩٤م، بالرغم من غموض معناه الأساس لكثير من الدول التي لم تفهم جيداً المقصود به. ثمَّ استخدم على نطاق واسع في مؤتمر بكين للسكان الذي عُقِد عام ١٩٩٥م؛ إذ ذُكِر المصطلح (٢٥٤) مرَّة من دون إعطاء تعريف له.(٣)

وقد تبنّى صندوق الأُمم المتحدة الإنمائي للمرأة (اليونيفيم) هذا المصطلح أيضاً، فأطلق مبادرة برنامج متابعة ما بعد بيجين عام ١٩٩٦م، بالتعاون مع الاتحاد الأوروبي، وكان من أهدافه تعزيز الآليات المعنية بالمرأة، وترجمة منهاج عمل بكين إلى استراتيجيات وخطط عمل وطنية، ودعم التخطيط الجندري، ودمج قضايا النوع الاجتماعي في التنمية الشاملة؛ لزيادة مشاركة المرأة في صنع القرار. أمّا وثائق مؤتمر روما عام ١٩٩٨م بخصوص إنشاء المحكمة الجنائية الدولية، فإنَّها تكشف عن محاولةٍ لتجريم القوانين التي تعاقب على الشذوذ الجنسي؛ إذ تضمَّنت توصيات الدول الغربية: "أنَّ كل تفرقة أو عقاب على أساس الجندر يشمل جريمة ضد الإنسانية."(٤)

---

(١) الشواشي، سليمان. "ما دلالة مصطلح النوع الاجتماعي؟"، **مجلة الهداية**، تونس: المجلس الإسلامي الأعلى بتونس، عدد ٢٠٠، ربيع الثاني/ جمادى الأولى/ جمادى الثانية ١٤٣٨هـ، جانفي/ فيفري/ مارس ٢٠١٧م، ص٣٣.

(٢) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١٠٠-١١١.

(٣) طالبي، سرور. "مفهوم المساواة الجندر"، بتاريخ ٣/ ٣/ ٢٠١٤م، منشور في موقع **جيل البحث العلمي**.

(٤) المرجع السابق.

ت- صورة "الإنسان الجندري" في المرجعية الإسلامية:

إنَّ مصطلح "الجندر" وما يترتَّب عليه من تشكُّل كيان غريب عن الطبيعة البشرية (الإنسان الجندري)، هو مُصادِم للفطرة الإنسانية، ومراد الله تعالىٰ من الخَلق. قال تعالىٰ: ﴿وَأَنَّهُۥ خَلَقَ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰ ۝٤٥﴾ [النجم: ٤٥]، وقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ﴾ [النساء: ١].

فهذه النظرية -حقيقةً- مرفوضةٌ جملةً وتفصيلاً، ومردودةٌ شرعاً وواقعاً. والـمُروِّجون لها يصادمون بذلك مؤسسة من أعظم المؤسسات، هي مؤسسة الأسرة، التي حرص الإسلام علىٰ بنائها المتين، وترسيخ قواعدها، وتثبيت أركانها، لتكون رافداً منيعاً، وكياناً ثابتاً مُثمِراً؛ ذلك أنّ مصطلح "الأسرة" الوارد ذكره في بنود الاتفاقيات الدولية ووثائق المؤتمرات الأُممية يختلف تماماً، ويتباين عن مفهوم "الأسرة" المعروف الذي اتُّفِق عليه؛ ديانةً، وأعرافاً، وتشريعاتٍ، وواقعاً، والذي يراد به الأسرة الفطرية التي تتكوَّن من الرجل والمرأة، اللذينِ يرتبطان بعقد الزواج، وتتوزع بينهما الأدوار والوظائف.

أمّا الأسرة المقصودة في الجندر، التي ذُكِرت في بعض نصوص المواثيق الدولية، فتختلف اختلافاً كاملاً عن المفهوم السابق للأسرة الفطرية؛ فنحن أمام أسرة متعددة الأنماط، قائمة علىٰ الجندر، وهي بذلك تتحدَّث عن اقتران بين رجلين، أو امرأتين، أو عشيقين، يكون فيه الجميع متساوين في الحقوق والحريات... والحقيقة أنَّه يستحيل علىٰ العقل تخيُّل هذه الأسرة الجندرية المزعومة، التي تقوم علىٰ اقتران بين رجلين أو امرأتين، ثمَّ تبنّي أبناء (ذكور أو إناث)، ثمَّ إطلاق اسم أسرة علىٰ هذا الاجتماع الـمُشوَّه الممسوخ.

إنَّ الأسرة في الجندر تدعو إلىٰ فوضىٰ القيم، وقلب نظام الأسرة، وترفض التقسيم الفطري للأدوار، أو التوزيع الطبيعي للوظائف بين الزوجين، وتعتبره أدواراً نمطيةً، وتنادي بتغييره بزعم أنَّه يُمثِّل عنفاً تتعرَّض له المرأة، وهي بذلك تعصف بالثوابت الخاصة بالأسرة. فقوامة الرجل، ومسؤولية الإنفاق المنوطة به، ورعاية الأم لأسرتها، وشعورها بالأمومة، وتفرُّغها لأولادها؛ كلها أدوار جامدة تقليدية، تُمثِّل عنفاً مُسلَّطاً علىٰ المرأة،

وتكبيلاً لمجهودها وطاقاتها الإبداعية، بمقتضى منظور الجندر، فضلاً عن اعتبارها مؤسسة لقهر المرأة؛ هذه المرأة التي ينظر إليها المثليون بوصفها كائناً منعزلاً، لا علاقة له بأسرة، أو مجتمع، أو مرجعية.

غير أنَّ التقسيم الفطري الطبيعي للأدوار بين الزوج والزوجة، وقيادة الأسرة، وقيامها على جناحين: خارجي، وداخلي؛ هو -في الحقيقة- ضمانات ودروع وضعها الإسلام للحفاظ على كيان الأسرة واستقرارها وأمنها، وتحقيق مصالح الإنسان؛ سواء كان هذا الإنسان زوجاً، أو زوجةً، أو أبناءً، فضلاً عن تحقيق مصالح المجتمع. ففي استقرار الأسر، وتوازنها، وترابط أفرادها وتماسكهم، مصلحة عامة تطال المجتمع ومؤسساته وهياكله. أمّا ما يُسمّونه الأدوار النمطية، وسلطة الأب، ووظيفة الأم، وعلاقتها بالربح والخسارة، "فعمل المرأة في بيتها كزوجة وأم عمل غير مربح"[1] من وجهة نظرهم، والمساواة الميكانيكية في البيت والعمل، والحرية الجنسية المُروَّج لها بدعوى الصحة الجنسية والصحة الإنجابية، التي تُعبِّر عنهما مقولة: "جسد المرأة ملك لها"؛ كل ذلك هو -في الحقيقة- سهام مسمومة، تعصف بالأسر في العالَم الإسلامي والإنساني، وترمي بها في المصير المجهول، وتُحوِّل العلاقة الزوجية المبنية على المودة والرحمة إلى علاقة تصارعية، يصارع فيها أحدهما الآخر لفرض السيطرة والهيمنة؛ ما يُؤسِّس لنظرية حتمية الصراع بين الجنسين، ثمَّ بين الزوجين، بحيث يتحوَّل دفء الأسرة واطمئنانها وتماسكها إلى حلبة صراع، وكيان مُهدَّم الأركان، مختل التوازن؛ فـ"كلٌّ يفعل ما بدا له."

وقد عمل مجلس الإفتاء والبحوث والدراسات الإسلامية في الأردن، والاتحاد العالمي لعلماء المسلمين ومجمع البحوث الإسلامية في الأزهر الشريف، على تفنيد ما جاء في هذه القرارات، وشجبها، ورفضها رفضاً مطلقاً، والطلب إلى الأُمم المتحدة احترام التنوُّع الديني، والخصوصية الثقافية، وإرادة الشعوب وأعرافهم، معتبرين أنَّ ما ورد في هذه الاتفاقية (المادة السادسة عشرة، وبعض البنود الأُخرى) يلغي تماماً معنى الأسرة، ويهدم كيانها وثوابتها، رافضين محاولة عولمة الأسرة، وتصدير المشكلات الغربية الأسرية والاجتماعية إلى العالَم الإسلامي.

---

(١) وثيقة مؤتمر المرأة العالمي السابع، مؤتمر المرأة في بكين.

## ثانياً: الانتظام الإنساني الحر الفردي بين المرجعيتين: الإسلامية والغربية

يُعرَف هذا الاتجاه بالحريات الإنسانية الفردية، والانتظام على وَفقها، بما يُعمِّق طبيعة الإنسان الفردية، أو ما يُعرَف بالفردانية والذاتية التي عبَّرت عنها فلسفات عدَّة في سياقاتها وأطرها الفكرية الـمُتعلِّقة بها.

### ١- الحريات الفردية في المرجعية الغربية:

#### أ- تعريف المذهب الفردي:

المذهب الفردي هو مذهب يقوم على مبدأ "تمجيد الفرد واعتباره محور النظام السياسي، فالدولة والسلطة ما هي إلا أداة لخدمة وتحقيق مصالحه وضمان حرياته. والفرد بحقوقه وحريته هو الغاية من النظام السياسي، ومن ثَمَّ يكون هدف الجماعة مُنصبّاً على إسعاد الفرد وإطلاق حرياته. أمّا إذا كانت هناك قيود قد حدَّت من النشاط الفردي، فإنَّ الهدف منها هو إخضاع استعمال الحقوق الفردية لواجبات تحقيق مصلحة الجماعة التي لا تعدو أنْ تكون سوى حاصل جمع مصالح الأفراد."[1]

ويضع المذهب الفردي حدوداً للسلطة الحاكمة أو الدولة في التعامل مع الحريات الفردية للأشخاص. فإذا كان هذا المذهب قد قام أساساً على إعلاء شأن الفرد بوصفه الحقيقة الأُولى التي سبقت المجتمع الـمُنظَّم، فإنَّه يتعيَّن تحديد نشاط السلطة الحاكمة في أضيق الحدود والميادين حتى يدع للفرد أوسع المجالات لمباشرة نشاطه. وبحسب المذهب الفردي، فإنَّ وظيفة السلطة الحاكمة لا تتعدّى نطاق الدولة الحارسة القائمة على حماية الأمن الخارجي والداخلي، وتحقيق العدالة. فما عدا ذلك متروك للأفراد، يباشرونه بحرية تامة من دون أدنى تدخُّل من السلطة الحاكمة؛ لأنَّه محظور عليها ذلك.[2]

---

(١) الخطيب، نعمان أحمد. **الوسيط في النظم السياسية والقانون الدستوري**، عمّـان: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط٧، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص١٠٤- ١٠٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٥.

وبهذا يكون المذهب الفردي قد أرسىٰ مبدأين: الحرية، وعدم تدخُّل الدولة. [1]

**ب- تعريف الحريات الفردية:**

تُعرَّف الحريات الفردية بأنَّها امتيازات خاصة للأفراد، يُحظَر علىٰ السلطة التعرُّض لها،[2] وتتمتع بطابع دستوري. وترتبط هذه الحريات بحقوق الفرد، بصرف النظر عن انتمائه الاجتماعي، أو عدم انتمائه إلىٰ أيِّ فئة اجتماعية، وهي تختلف عن حقوق الجماعة التي تختص بحقوق فئة مُعيَّنة من المجتمع.[3] وقد أُطلِق علىٰ الحقوق والحريات في عصر ازدهار المذهب الفردي اسم الحقوق والحريات الفردية، علىٰ أساس أنَّها مُقرَّرة لتمتع الفرد بها. وأُطلِق عليها أيضاً اسم الحقوق المدنية للدلالة علىٰ مضمونها؛ ذلك أنَّ الفرد هو عضو في جماعة مدنية مُنظَّمة. غير أنَّ أكثر الأسماء تداولاً لها في الدساتير الحديثة هو الحقوق والحريات الفردية؛ لأنَّها تكفل امتيازات الأفراد في مواجهة السلطات العامة، وتضمن المساواة من دون تمييز أو تفرقة بين المواطنين.[4]

## ٢- الحريات الفردية في المرجعية الإسلامية:

الإنسان حرٌّ من حيث المبدأ، وله إرادة حرَّة، بحيث يختار ما يشاء؛ إذ الحرية كما يقول الشيخ ابن عاشور: "خاطر غريزي في النفوس البشرية، فيها نماء القوىٰ الإنسانية من تفكير وقول وعمل، وبها تنطلق المواهب العقلية متسابقة في ميادين الابتكار والتدقيق، فلا يحق أنْ تُسام بقيد إلا قيداً يُدفَع به عن صاحبها ضر ثابت، أو يُجلَب به نفعه."[5]

(١) عبد الوهاب، محمد رفعت. **مبادئ النظم السياسية**، بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، ٢٠٠٢م، ص٢٤٨.

(٢) السنوسي، السنوسي محمد. «مفاهيم وضوابط حول الحقوق والحريات العامة»، بتاريخ ١٠/ نوفمبر/ ٢٠١٦م، منشور في **موقع إسلام أون لاين**.

(٣) الموسوعة الحرة ويكيبيديا «حقوق فردية».

(٤) عبد الله، بسيوني عبد الغني. **النظم السياسية والقانون الدستوري**، الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٩٧م، ص٢٤٠.

(٥) ابن عاشور، محمد الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس- الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية، ط٢، (د.ت)، ص١٦٣.

وهي مقصد من مقاصد الشريعة الإسلامية. يقول ابن عاشور في هذا الشأن: "ذلك أنَّ استواء أفراد الأُمَّة في تصرُّفهم في أنفسهم مقصد أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية."(١) وهذا منوط بمسؤولية الإنسان وأهليته، وهو يجازىٰ بناءً علىٰ ذلك. قال تعالىٰ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المدثر: ٣٨].

ويُنظَر إلىٰ حرية الفرد في ضوء حق الله تعالىٰ، وحقوق الناس. قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الصافات: ٢٤]. فحرية الإنسان، وإنْ بلغت في الإسلام مرتبة الضرورة والفريضة، فإنَّها محكومة بحقوق الله سبحانه وتعالىٰ، التي هي حدود الشريعة، ومعالمها، وفلسفتها في التشريع. وبهذا الاتِّساق، تكون العبودية لله حريةً وتحريراً، وتكون الحرية الإنسانية ملتزمة بآفاق الشريعة، وحدود الله، ونطاق العبودية.(٢)

وتأسيساً علىٰ ذلك، فإنَّ الانتظام الإنساني الاجتماعي لا يقوم علىٰ مبدأ الحرية الفردية المطلقة، كما هو في الحرية الفردية أو الفردانية؛ إذ لا يمكن للعقل السليم تصوُّر حريات وحقوق من دون ضوابط وقيود، وإلا صارت الحرية عبثاً، وصار الحق اعتداءً وجوراً.

## ثالثاً: الانتظام الإنساني علىٰ "أساس المساواة المطلقة" بين المرجعيتين: الإسلامية والغربية

ظهرت دعوات المساواة التامة بين الرجل والمرأة في بعض المشروعات الفكرية والقانونية، وتزايدت وتيرتها كثيراً في الآونة الأخيرة، في ما يُعرَف بالمساواة المطلقة، أو التامة، أو الكاملة"، في المواطنة، والوظائف العامة، والأحوال الشخصية، والحياة الخاصة؛ ما أثار جدلاً علمياً وفكرياً متعاظماً، وحراكاً مدنياً واجتماعياً وسياسياً يزداد ويتعقَّد.

### ١- المساواة التامة بين المرأة والرجل في المرجعية الإسلامية:

يُعرِّف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور المساواة بقوله: "المساواة مصدر ساوَىٰ شيء شيئاً إذا كانا متماثلين، فإنْ هي قُيِّدت بمُتعلِّق في اللفظ، أو في التقدير بحسب مساق الكلام،

---

(١) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٩٠.

(٢) عمارة، محمد. **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟**، (د.م): دار الشروق، ط٢، ١٩٩٨م، ص١٣٣.

فالمُراد المماثلة فيما دل عليه ذلك الـمُتعلِّق، وإنْ هي أُطلقت، فظاهر الإطلاق يُوهم المماثلة المطلقة في كل شيء، ولكنْ حيث تتعذَّر مساواة شيئين في جميع الأحوال؛ إذ لا بُدَّ للشيئين الُمتغايِرين من فروق ومميزات في الخلقة وغيرها. فالمساواة المطلقة إذن محمولة في التعارف على التماثل في معظم الأشياء، أو في المهم منها، أو في غرض مقصود."(1)

وانطلاقاً من التعريف المتقدم، يتضح معنى المساواة العام، الذي لا يختلف عن معنى المساواة بين المرأة والرجل في الرؤية الإسلامية؛ فقد ساوى الإسلام بين المرأة والرجل في أصل الخلقة الإنسانية، وهي كالرجل في ذلك سواء بسواء. قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ﴾ [النساء: 1]، وقال النبي ﷺ: "إنَّما النساء شقائق الرجال."(2)

وساوى الإسلام بينهما أيضاً في أصل التكليف والجزاء؛ إذ قد تسبق المرأة في الأجر والمثوبة، وقد يسبق الرجل، والمقياس هو العمل. قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ٩٧﴾ [النحل: 97].

وقد أعطى الإسلام المرأة الأهلية المالية الكاملة في جميع التصرُّفات، "وما من عمل تعمله المرأة إلا وللرجل عمل يقابله لها، وإنْ لم يكن مثله في شخصه، فهو مثله في جنسه، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنَّهما متماثلان في الذات، والإحساس، والشعور، والعقل؛ أي أنَّ كلًّا منهما بشر تام له عقل يتفكَّر في مصالحه، وقلب يحب ما يلائمه، ويكره ما لا يلائمه، وينفر منه."(3)

وإنَّما يقع التمايز بين المرأة والرجل بحكم الخِلقة، والجِبلَّة، والتكوين الجسماني والنفسي، "ويلحق بالجِبلِّي ما هو من آثار الجِبلَّة، كمنع مساواة الرجل للمرأة في أنَّ زوجه تُنفِق عليه، لما تقرَّر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة، وتلك العادة من آثار جِبلَّة الرجل الـمُخوِّلة إيّاه بالقدرة على الاكتساب."(4)

---

(1) ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، مرجع سابق، ص143.

(2) ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م، تتمة مسند عائشة رَضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهَا، ج43، ح26195، ص264.

(3) عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟**، مرجع سابق، ص140.

(4) ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق، ص334.

ومن الـمُؤكَّد أنَّ هذا التمايز لا علاقة له بالمساواة بينهما في الإنسانية والكرامة والأهلية -بعدما قرَّرها الإسلام لها على قَدم المساواة مع الرجل- وإنَّما هي لضرورات اجتماعية، واقتصادية، ونفسية اقتضت ذلك.[(١)]

فعُلِم من هذا أنَّ المساواة التامة القائمة على التماثل والتطابق بين الرجل والمرأة لا أصل لها في المرجعية الإسلامية، وأنَّها مخالفة للشرع والعقل والفطرة. وإنْ أمكننا أنْ نصطلح على المساواة بين المرأة والرجل في التصوُّر الإسلامي، فإنّا نقول إنَّها "المساواة العادلة"، أو "المساواة المتزنة" التي لا تقوم على التماثل المطلق، وإنَّما تقوم على العدل والقسط؛ فالحكمة قد تقتضي التسوية أحياناً، وقد تقتضي الحكمة ذاتها التفرقة في أحايين أُخرى. "فلا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق: أجناساً وأنواعاً وأشخاصاً؛ لأنَّ مقتضى الخِلقة، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل، ومقتضى الشريعة، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء."[(٢)] ونموذج العدل الإسلامي قائم على أساس أنَّ المرأة هي الشق المكمل للرجل، والمساوي له أيضاً، فيحتفظ لها بتميُّزها كأنثى، من دون أنْ ينتقص من مساواتها له كإنسان، ويراعي هذا التمايز وهذه المساواة في كل الميادين؛ ميادين التكوين، والتربية، والإعداد، والتأهيل، وميادين الممارسة، والعمل، والتطبيق، في المنزل والمجتمع على السواء.[(٣)]

ولتقريب هذا المعنى، سنأخذ مسألة الميراث مثلاً، فالرجل يُلزَم بأعباء وواجبات مالية لا تُلزَم بها المرأة، بحيث يدفع المهر، ويُنفِق على أثاث بيت الزوجية، وعلى الزوجة والأولاد. أمّا المرأة فتأخذ المهر، ولا تُسهِم في شيء من نفقات البيت على نفسها، وعلى أولادها، ولو كانت غنية، إلا عن طيب خاطر منها؛ لذا كان من العدالة أنْ يكون نصيبها في الميراث أقل من نصيب الرجل،[(٤)] في حالات بيَّنها الشرع، وضبط أحكامها بدقة.

---

(١) السباعي، مصطفى. **المرأة بين الفقه والقانون**، بيروت: دار الورّاق للنشر والتوزيع، ط٧، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص٢٧.

(٢) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٠٠.

(٣) عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟**، مرجع سابق، ص١٣٧.

(٤) السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، مرجع سابق، ص٢٩-٣٠.

وحريٌّ بنا أنْ نشير ختاماً إلىٰ مسألة التفريق بين المساواة في المجتمع والدولة -التي تتمثَّل في منح الأفراد صفة المواطنة- والمساواة في الأحوال الشخصية؛ فالأُولىٰ هي حق للفرد تلتزم الدولة بمنحه لجميع أطياف الشعب بقطع النظر عن انتماءاتهم وتوجُّهاتهم، والثانية تُمثِّل ما يُشبِه نظام الأسرة الداخلي الذي لا دخل للمواطنة فيه؛ فهي تتأسَّس علىٰ نوع من التميُّز والخصوصية التي لا توجد في صفة المواطنة القائمة علىٰ مبدأ الحقوق والواجبات المتبادلة بين الدولة أو "السلطة الحاكمة" والشعب.

**٢- المساواة التامة بين المرأة والرجل في المرجعية الغربية:**

تعني المساواة التامة، أو ما يُعبَّر عنها بالمساواة الكاملة، في المرجعية الغربية المساواة القائمة علىٰ التماثل والتطابق بين المرأة والرجل، وإذابة الفوارق وكل عناصر التمايز بينهما؛ ليكون للرجل والمرأة نفس الحقوق والواجبات من دون اعتبار لعامل الذكورة والأنوثة.

وقد انبثقت هذه الرؤية عن خطابات الحركات النسوية المطالبة بتعديل التشريعات والقوانين الدولية والوطنية لتحقيق هذا النمط من المساواة، الذي وصل إلىٰ حدِّ تغيير المفاهيم الأساسية للفطرة الإنسانية.

فبعد أنْ كان التعبير بالجنس للتفرقة بين الذكر والأنثىٰ، صار التعبير بالجندر أو النوع الاجتماعي، لتمييز كائن جديد لا هو بالذكر ولا بالأنثىٰ، تتحكَّم الأنماط الاجتماعية في تحديد نوعه، وبذلك صارت "الفروق التناسلية العضوية بين المرأة والرجل من ذكورة وأنوثة لا اعتبار لها... ولا يخفىٰ ما في هذا الموقف من تكلُّف وغلواء، لا أدل عليهما من كونه يفتح الباب لتسوية حالات الشذوذ الجنسي."(١)

وسنعرض هنا لنقد قديم من داخل الحقل الغربي للمساواة التامة؛ إذ قال المُؤرِّخ الفرنسي غوستاف لوبون (١٨٤١م-١٩٣١م) في كتابه "سر تطوُّر الأُمم": "وباسمه (أي باسم مذهب المساواة) قامت المرأة تطلب المساواة بالرجل في الحقوق وفي التربية، وقد

(١) عبد الرحمن، طه. **روح الحداثة**، مرجع سابق، ص١١١.

نسيت ما بين النوعين من الفروق العظيمة في القوَّة العاقلة! وهي إذا فازت بمطلبها جعلت الأوروبي رجلاً من الرُّحَّلِ لا يُعرَف له بيت يؤويه، ولا عائلة يسكن إليها."[1]

وقد علَّق الشيخ مصطفى السباعي (١٩١٥م-١٩٦٤م) على كلام هذا الأخير بقوله: "كتب لوبون هذا الكلام منذ ثمانين عاماً تقريباً، وقد تحقَّق ما قاله عن البيت الأوروبي إلى حدٍّ كبير كما تشهد بذلك الأقوال والإحصاءات."[2] ولو عاش الشيخ مصطفى السباعي إلى عصرنا هذا لصُدِم من هول ما وصل إليه هذا البيت الأوروبي الهش من انتكاسات فطرية وصلت حدَّ القَبول بالشذوذ الجنسي، وتقنينه، وتشريع التزاوج بين أفراده، وتبنّي الأطفال. وكل ذلك على أساس مذهب المساواة التامة بين المرأة والرجل.

وفي ما يأتي عرض مجمل لبعض الاتفاقيات الدولية التي تدرَّجت في الوصول بالمرأة إلى المساواة التامة مع الرجل:

- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر بتاريخ ١٠/ ١٢/ ١٩٤٨م، الذي أكَّد في مادته الثانية أنَّ لكلِّ: "إنسان حقّ التمتع بجميع الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان، دونما تمييز من أيِّ نوع، ولا سيما التمييز بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس...[3]

- اتفاقية عام ١٩٥٢م بخصوص الحقوق السياسية للمرأة.

- العهد الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة ١٩٦٦م؛ إذ نجد أنَّ المادة الثالثة تنص على الآتي: "تتعهَّد الدول الأطراف في هذا العهد بضمان مساواة الذكور والإناث في حق التمتع بجميع الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنصوص عليها في هذا العهد."[4]

---

(١) السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، مرجع سابق، ص١٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٩٧.

(٣) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الموقع الرسمي للأُمم المتحدة في شبكة الإنترنت.

(٤) موقع مكتبة حقوق الإنسان جامعة منيسوتا في شبكة الإنترنت.

- إعلان القضاء على التمييز ضد المرأة لسنة ١٩٦٧م، الذي نص في ديباجته، وفي فصوله الأحد عشر، على ضرورة إلغاء التمييز المناهض للمرأة، وتحقيق المساواة التامة مع الرجل في ميادين الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة ١٩٧٩م، التي جاءت تأكيداً للإعلان السابق. وقد جاء في مقدمة هذه الاتفاقية "أنَّ التمييز ضد المرأة يُشكِّل انتهاكاً لمبدأي المساواة في الحقوق، واحترام كرامة الإنسان، ويُعَدُّ عقبة أمام مشاركة المرأة على قَدم المساواة مع الرجل في حياة بلدها السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية [...] وأنَّ تحقيق المساواة الكاملة بين الرجل والمرأة يتطلب إحداث تغيير في الدور التقليدي للرجل، وكذلك في دور المرأة في المجتمع والأسرة."[١] وجاء في المادة الأُولى من هذه الاتفاقية: "يعني مصطلح التمييز ضد المرأة أيَّ تفرقة، أو استبعاد، أو تقييد يتم على أساس الجنس، ويكون من آثاره أو أغراضه إحباط الاعتراف للمرأة بحقوق الإنسان."[٢]

وقد تعهَّدت الدول في المادة الثانية بدمج مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في دساتيرها الوطنية إنْ لم يكن هذا المبدأ قد دُمِج فيها حتى الآن، وبكفالة التحقيق العملي لهذا المبدأ. وتعهَّدت أيضاً بفرض حماية قانونية لحقوق المرأة، على قَدم المساواة مع الرجل، واتخاذ جميع التدابير المناسبة، بما في ذلك التشريعي منها، لتغيير أو لإبطال القائم من القوانين والأنظمة والأعراف والممارسات التي تُشكِّل تمييزاً ضد المرأة.

وجاء في المادة الخامسة: "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير اللازمة لتحقيق ما يلي:

أ- تغيير الأنماط الاجتماعية والثقافية لسلوك الرجل والمرأة بهدف تحقيق القضاء على التحيُّزات والعادات العرفية وكل الممارسات الأُخرى القائمة على الاعتقاد بكون أيٍّ من الجنسين أدنى أو أعلى من الآخر، أو على أدوار نمطية للرجل والمرأة.

---

(١) الموقع الإلكتروني الرسمي لمكتب المفوض السامي لحقوق الإنسان لدى الأُمم المتحدة.

(٢) المرجع السابق.

ب- كفالة تضمين التربية العائلية فهماً سلبياً للأمومة بوصفها وظيفة اجتماعية، والاعتراف بكون تنشئة الأطفال وتربيتهم مسؤولية مشتركة بين الأبوين."

وجاء في المادة السادسة عشرة: "تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز ضد المرأة في كافة الأمور الـمُتعلِّقة بالزواج والعلاقات العائلية، وبوجه خاص تضمن، على أساس المساواة بين الرجل والمرأة: (أ) نفس الحق في عقد الزواج، (ب) نفس الحق في حرية اختيار الزوج، وفي عدم عقد الزواج إلا برضاها الحر الكامل، (د) نفس الحقوق والمسؤوليات فيما يتعلَّق بالولاية والقوامة والوصاية على الأطفال وتبنّيهم، أو ما شابه ذلك من الأعراف، حين توجد هذه المفاهيم في التشريع الوطني، وفي جميع الأحوال يكون لمصلحة الأطفال الاعتبار الأول، (ز) نفس الحقوق الشخصية للزوج والزوجة، بما في ذلك الحق في اختيار اسم الأسرة والمهنة ونوع العمل..."[1]

- تقرير المؤتمر العالمي عن البيئة والتنمية، الذي انعقد في ريو دي جانيرو بالبرازيل عام ١٩٩٢م، والذي أُكِّد فيه أيضاً مسألة المساواة بين المرأة والرجل. وممّا ورد فيه: "وضع وتنفيذ سياسات حكومية ومبادئ توجيهية وطنية واستراتيجيات لتحقيق المساواة في جميع جوانب المجتمع."[2]
- إعلان وبرنامج عمل فيينا عام ١٩٩٣م، الذي أُكِّد فيه مساواة المرأة الكاملة مع الرجل. وقد حثَّ المؤتمر على استئصال جميع أشكال التمييز ضد المرأة، مُؤكِّداً أنَّه يتعيَّن على الأُمم المتحدة أنْ تُشجِّع على بلوغ هدف التصديق العالمي من جميع الدول على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وإيجاد سبل ووسائل لمعالجة التحفُّظات التي أبديت على الاتفاقية. وينبغي للجنة القضاء على التمييز ضد المرأة أنْ تواصل استعراضها للتحفُّظات على الاتفاقية، وتحثَّ الدول على سحب التحفُّظات التي تخالف موضوع الاتفاقية والغرض منها.[3]

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مقال حمل عنوان: "المساواة بين الوثائق الدولية والشريعة الإسلامية"، بتاريخ ٩/ ربيع الآخر/ ١٤٢٧هـ - ٨/ ٥/ ٢٠٠٦م، منشور في موقع: لها أون لاين.

(٣) المرجع السابق.

- تقرير المؤتمر الدولي للسكان والتنمية، الذي عُقِد في القاهرة عام ١٩٩٤م، والذي أفرد فصلاً كاملاً (الفصل الرابع) عن مساواة المرأة بالرجل، حمل عنوان "المساواة بين الجنسين والإنصاف وتمكين المرأة."[١]

- تقرير مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية (إعلان كوبنهاجن للتنمية الاجتماعية عام ١٩٩٩م)، الذي أُكِّد فيه قضية مساواة المرأة بالرجل، والذي ورد فيه: "تشجيع احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية... وتشجيع المساواة والإنصاف بين المرأة والرجل."[٢]

## ٣- الموقف الديني والدستوري من هذه المقترحات والقضايا:

من المعلوم أنَّ الأسرة في الإسلام هي نظام تشريعي إنساني أخلاقي، يقوم على الزوجية (الذكر، والأنثى)، لا على المثلية الجنسية (ذكر مع ذكر، أو أنثى مع أنثى)، برابطة التعاقد الرضائي الشرعي والقانوني، على أساس مراعاة التكامل الوظيفي، والمسؤولية المشتركة، والخصوصية الذاتية في الخَلق، والطبيعة، والحاجة، والمنفعة، وعلى قواعد المودة، والرحمة، والمعاشرة بالمعروف، والعدل، والإحسان، وليس على منطق التغلُّب والتنازُع. قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١].

والقوامة هي "تميُّز" لا يُلغي "المساواة"، وإنَّما يجعلها "مساواة الشقين الـمُتميِّزين"، لا "النِّدَّين الـمُتماثِلين"، فيكون معها "التكامل" لا "التنافر". إنَّها مسؤولية "القيادة" في الميادين التي جعلت فيها الذكورة الرجل أهلاً للقيادة، فكأنَّها لون من المسؤولية الـمُؤسَّسة على "تقسيم العمل" بين الذكورة والأنوثة، بما يتَّسق مع فطرة الخَلق لكلٍّ منهما. وعلى هذا، فهي لا تُلغي قيادة المرأة في الميادين التي جعلتها الأنوثة أهلاً لتكون قائدة فيها.[٣]

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) عمارة، **هل الإسلام هو الحل؟ لماذا؟ وكيف؟** مرجع سابق، ص١٤٢.

والنفقة التي يُلزَم بها الزوج تكون من لوازم القوامة بناءً على قاعدة الغُنْم والغُرْم. والزوجة لا تُلزَم بذلك، وإنَّما تُنفِق فضلاً وإحساناً، ولها أنْ تشارك الزوج في النفقة من غير إلزام؛ لوجوبها على الزوج، ومنع الازدواج في وجوب الإنفاق، بحيث تكون مسؤولية الزوج شخصية غير قابلة للتداول مع زوجته؛ منعاً لحدوث النزاع، وتشتُّت الإنفاق، وتضييع المصالح. فلو كُلِّف الزوجان بوجوب النفقة لأدّى ذلك إلى التنازع في مجالاتها وتقسيمها، وإدانة المرأة عند الإخلال بها.

أمّا المهر فهو عطاء من الزوج إلى زوجته على وجه التكريم والمودة، وتعبير عن الرغبة القوية في الارتباط، وقرينة على الجدية في استمرار طلب الزواج وتحقيقه. والمرأة تفرح به بفرح زوجها، وقَبول أهلها، وعُرف مجتمعها، وليس فيه ما يشير إلى معنى العوض على البضع والشهوة؛ إذ لو كان كذلك لتجدَّد بكل شهوة ولذة، ولاستمر خلال مدَّة الزواج كلها. فهو يعطى كله في أول الزواج، وما يعطى مُقدَّماً ومُؤخَّراً فعلى سبيل التخفيف، والرفق، وتجديد المحبة بعد الارتباط.

وأمّا الميراث فنظام بديع وحده، فريد نظمه، جميل حسابه، كثير أثره؛ إنَّه قسمة الخالق للمخلوق، في انتقال مالك المال إلى ربه، وانتقال ماله إلى مستحقه، وحفاظه على الأسرة في لحظة فراق فارقة. وهو يكون وَفق معايير ثلاثة؛ الأول: درجة القرابة بين الوارث (ذكراً، أو أنثى) والمُورِّث المُتوفّى، والثاني: موقع الجيل الوارث من التتابع الزمني للأجيال، والثالث: العبء المالي الذي يوجب الشرع على الوارث القيام به حيال الآخرين.[1] والله سبحانه الذي تولّى قسمته ليس له فائدة أو منفعة، وهو ما يدعو إلى نفي النزاع بمقتضى الامتثال للخالق الذي قسم، ولو ترك التقسيم للناس لتنازعوا وتقاتلوا.

---

(١) سلطان، صلاح الدين. **ميراث المرأة وقضية المساواة**، (د.م): نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٩م، ص٤.

## رابعاً: الانتظام الإنساني المأمول في ضوء تعدُّد المرجعيات

لم يعد من الميسور تحديد الانتظام الإنساني بمعزل عن سياقاته الاجتماعية والسياسية والفكرية، وأحواله في العالَم، والإقليم، والقوانين المحلية، والاتفاقيات الدولية، وتشابك المصالح، وتعدُّد القيم، واضطراب النُّظم، والتنازع على الريادة والاستحقاقات بناءً على ذلك؛ ما جعل هذا الانتظام محكوماً بأطر مرجعية متعددة مختلفة، وربما متضاربة متصادمة، ومنها: إطار الدساتير والقوانين، وإطار الاتفاقيات الدولية و"القيم الكونية"، فضلاً عن المرجعية الإسلامية والعُرفية الوطنية والمحلية.

وعلى هذا، فإنَّ تقرير انتظام إنساني مقبول إسلامياً من المسلمين يجب أنْ يعتبر بالمرجعيات الأُخرى القائمة، التي لا يمكن الاستغناء عنها، بموجب إلزامية تلك المرجعيات، وقوَّة تأثيرها في مجال الحياة العامة، وطبيعة الانتظام الإنساني وأدواره المختلفة.

## مُقوِّمات الانتظام الإنساني المحكوم بتعدُّد المرجعيات:

### أ- التكامل المعرفي:

يراد بالتكامل المعرفي -في واقع تتعدد فيه المرجعيات- التكامل بين المعارف التي تقوم عليها المرجعيات، وهي: معرفة الشريعة، ومعرفة الدستور، ومعرفة القوانين الدولية وجميع المعارف المتصلة بهذا كله. والتكامل بين هذه المعارف في إطار التعايش المشترك، والحياة العامة، والانتظام الإنساني بوجه عام، هو الذي نعنيه بالتكامل المعرفي. وعلى هذا، فإنَّ معرفة الشريعة الموصولة بالدستور والقانون الدولي والظروف والملابسات، هي التكامل نفسه من جهة المعرفة التي يَلزم الإلمام بها، والبناء عليها في تحقيق الانتظام، وإنجاحه، وتطويره. وهذا أمر جلل، وله متطلباته العالية من حيث عمق العلم، ودقة النظر، وشمول الرؤية، وتقرير الجوامع المشتركة، والروابط الضرورية؛ بُغْية إحداث المقاربة النظرية والعملية في الانتظام المطلوب.

- **معرفة المرجعية الإسلامية:**

تُمثِّل مرجعية الإسلام نسقاً كاملاً في الفهم، والتنزيل، والتنسيب، والتقريب، والمراجعة، والتدارك، والربط، والفرق، والاستثناء، في إقامة الحكم في الواقع، بمنهجية مُركَّبة مُحرَّرة يتضح فيها الواقع والحكم من منظور المرجعية بالفهم الفسيح، وآفاقها الرحبة في النظر والعمل.

وكبريات مفردات هذه المرجعية هي:

- ماهية المرجعية، ومدلولها، ومسالك تحصيلها؛ فالمرجعية نظم معرفي منهجي جامع لأفراده، ومستوعب لمسائله، وحق في دلالته، وطريق لآثاره، ومنضبط بضوابطه.
- أثر المرجعية في تأثيث واقع الانتظام الإنساني بقيمها وأحكامها ومناهجها، وَفقاً لنسق شامل في الرؤية والعمل والمراجعة، ومنهجية توليفية مع جميع الأطر المرجعية الأُخرى.
- بناء الوعي الـمُتجدِّد بمرجعية الإسلام في الانتظام الإنساني؛ أي الوعي بالمعقولات، والمناطات، والمآلات، والموازنات. ومعلوم أنَّ الانتظام الإنساني، وإنْ كان محكوماً برؤية الإسلام في أصوله وكلياته وبعض تفاصيله، فإنَّه أمر اجتهادي، ومعقول المعنى، ومناطه هو: أسبابه ومقاصده، ومآلاته هي: نتائجه وثمراته، وموازناته هي: ميزان مقارباته ومحاولاته في الواقع؛ فهماً، ومعالجةً، وإصلاحاً.
- عمليات التجديد في الوعي بهذا الانتظام، التي تشمل التجديد في التعليم، والخطاب، والفتوى، والإعلام، والتربية، والتنظيم: الاجتماعي، والشرعي، والمشيخي، والدعوي، والسياسي، والقطاعي.

- **معرفة المرجعية الدستورية:**

تُمثِّل مرجعية الدستور إطاراً مهماً في نظام الدولة، وحياة الناس العامة، وطبيعة السلطة، والمؤسسات العمومية، والعدالة، والحرية، والتنمية، والصحة، وغير ذلك؛ فالدستور هو

رأس القوانين، ومرجعها الأساس. وكثيراً ما يُطرَح تساؤل عن شرعية الدستور في مقابل تحكيم الشريعة، ويبنىٰ في أحيان كثيرة علىٰ أفهام عامة، وارتجال واضح، وجدلية غير منتجة، والأصل أنْ يُطرَح هذا التساؤل والإشكال ضمن مستوىٰ أعمق نظراً، وأبلغ أثراً، وبروح إيجابية يمكنها أنْ تصنع وضعاً انتظامياً إنسانياً ووطنياً، يتآخىٰ فيه الدستور مع الشريعة، بمنهجية تأويل موضوعي، وتطبيق عدلي، وتحقيق علمي، وليس بأساليب الاستقواء بالإيديولوجيا والسلطة التنفيذية علىٰ حساب الإرادة الشعبية، وبموازين القوىٰ الحزبية والفئوية والقطاعية بمعزل عن الميزان الدستوري الموضوعي الذي يعمل الدستور باعتباره وحدة منسجمة، وليس بالانتقاء والاجتزاء، والذي يوصل مرجعية الدستور بمرجعية الإسلام، واللغة، والمشترك الثقافي، والعُرف الاجتماعي، والقانون الدولي وغيره.

**- معرفة مرجعية القوانين الدولية:**

يتضمَّن ذلك الإشارة إلىٰ البيان أو الإعلان العام الذي ينص علىٰ ضرورة ألا تُعارِض القوانين والاتفاقيات الدولية الفصل الأول، ومنه اتفاقية سيداو؛ فللدولة الحق في التحفُّظ علىٰ البنود المخالفة للشريعة الإسلامية بناءً علىٰ الإعلان العام، وعلىٰ أساس أنَّ الاتفاقية الدولية تقع دون الدستور فوق القوانين.

**ب- الإدارة التعاقدية والتوافقية:**

يكون ذلك بين الفاعلين في مجال السياسة، والفكر، والقانون، والاجتماع...، مع الحرص علىٰ حُسن إدارة هذا الانتظام بأقداره وإمكانياته ومستوياته، بما يُحقِّق التلاؤم بين المرجعيات في تقرير انتظام إنساني متعاون متعارف متعايش، يتجنب الصدام والتفرُّق، ويعمل علىٰ فنِّ الممكن والأَوْلىٰ، بما ينفع الناس، ويقوّي المجتمع.

**ت- الإدارة العلمية والتربوية والإعلامية، واعتماد الأداء الإجرائي والتطبيقي للتعليم، والتكوين، والخطاب، والتربية، والتسيير الحديث، والإصلاح الشامل.**

**خاتمة:**

أهم النتائج:

- ضمورُ الوعي بالانتظام الإنساني، وضعفُ التوعية به؛ والأسباب عدة، منها مناهجُ تعليمٍ، وحكمٍ وتدين.
- تطبيقُ الوعي بالانتظام الإنساني، وحصرُه في بعض دوائره، كدائرة الانتظام الأسري والمسجدي والمحلي والقطاعي المهني والوظيفي، وهذه الدوائر الأخيرة لم يكن الوعي بها مكتملاً ومؤثراً، وإنما بقي بمستويات متفاوتة، من حيث الفهم المطلوب والفعل المرتجىٰ والإفادة العملية والحضارية المأمولة.
- قيامُ دعوات ومشروعات أممية لإقامة "انتظام" عالمي جديد علىٰ أنقاض الانتظام الإنساني المستقر بموجب الفطرة والتاريخ والخصوصيات والتنوع والعيش المشترك، ومن أبرز خصائص هذا "النظام أو الانتظام" مناقضة جوهر الأديان ومصالح الإنسان نوعاً وفرداً، ومسايرة الأهواء الأيديولوجية والأطماع الاحتلالية، ونزعات الاختطاف والانحراف والاعتساف.
- أظهر مفردات مشروعات الاختطاف للانتظام الإنساني الفطري والحيوي، مفردةَ ما يُسمىٰ بالنوع الاجتماعي "الجندر"، و"الحريات الفردية ضمن فلسفة الفردانية".

وبناء علىٰ هذه النتائج، ثمة دعوة حقيقية تُوجّه إلىٰ الباحثين والعلماء العاملين تتمحور في الآتي:

- إفرادُ مشروع الانتظام بالبحث، بتعدد مرجعياته وخلفياته، وملاحظة سياقاته ومآلاته، ومراكمة بنايته ومنظومته.
- الإشعار بضرورة تأسيس الوعي الشامل بأولوية الانتظام الإنساني في مسار الحضارة المعاصرة، وقضايا الأوطان الملحة، وذلك بمناهج التعليم والخطاب والتربية

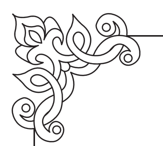
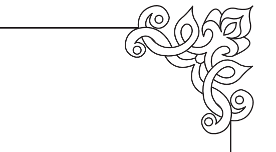
والإعلام، وبمستويات التكامل والاتساق والتوليف بين المرجعيات والموجهات بأنواعها؛ إسلامياً ودستورياً ودولياً.

- يستفاد من هذه الإضافة:

• تعليمياً وبحثياً، باعتماد الرؤية الكلية والتكاملية والتوظيفية، بعيداً عن الحرفية والتبعيضية والاختزالية والانطباعية، في مجال التدريس والتأليف.

• مدنياً وسياسياً، بالتنظيم المجتمعي والحكومي في ضوء مرجعيات الإسلام والدساتير والمواثيق الدولية، وليس بالاعتماد المرجعي الأحادي الاصطفافي الاستقطابي.

• مذهبياً فقهياً وعقدياً وحركياً، بتحقيق شعيرة إدارة التنوع والاختلاف بين المذاهب والتيارات والأحزاب بمرجعية إسلامية؛ فالانتظام داخل المجتمع المذهبي والعقدي والحركي، ضربٌ من الانتظام الإنساني المأمول الذي له آثاره في عمارة الأرض، إذا أقيم على أسسه واعتُبرت حكمته الواسعة البالغة.

# الباب الثاني

# مقصد القرآن في تحقيق تزكية الإنسان

## **الفصل الأول**: مقاصد القرآن في تزكية الإنسان

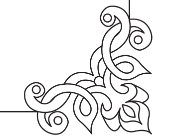
عبد المجيد النجار

## **الفصل الثاني**: الإنسان في القرآن، من الخلق إلى العمران؛ تجليات صورة الإنسان الزكي

وفاء توفيق

## **الفصل الثالث**: الإنسان الكامل في الرؤية الإسلاميّة: مقاربة للبُعد الروحي

محمد بلبشير



**الفصل الأول:**

# مقاصد القرآن في تزكية الإنسان

عبد المجيد النجار[1]

**مقدمة:**

خُلق الإنسان من أجل أن يقوم بمهمّة؛ هي مهمّة عمارة الأرض بحسب ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، فهذا الربط بين نشأة الإنسان واستعماره الأرض إنَّما هو جارٍ علىٰ عادة القرآن الكريم في جعل المراد بين خلق مخلوقاته وذكر مهامّها، دالاً علىٰ أنَّ تلك المخلوقات إنما خُلقت من أجل أداء تلك المهامّ. وإذ قد خُلق الإنسانُ لإنجاز مهمّة عمارة الأرض فإنَّه قد رُسم له المنهج الذي يمكّنه من الاستعداد لأداء أمانة التكليف التعميري التي تستلزم بحسب طبيعتها بذل الجهد إعداداً تزكوياً، ثمّ إنجازاً عملياً بناءً علىٰ ذلك.

وقد خُلق علىٰ مقدّرات مادّية ومعنوية تهيّئهُ لأنْ ينهض بهذه الأمانة وهو المشار إليه في قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ [التين: ٤]، وهذا التقويم الأحسن إنما هو تلك الفطرة التي بُني عليها الإنسان في كيانه الفردي وفي كيانه الجماعي، فهو ذاتٌ فرديةٌ جمعت بين روح توّاقة إلىٰ المطلق، وجسم موصول بعالم المادّة، وبين عقل يكابد الحياة بصرامة المنطق، وأحاسيس تُضفي عليها الطراوة واللين، ثم هو ذاتٌ جماعيةٌ فُطرت في طبعها علىٰ التمدّن، وتتوقّف حياتها علىٰ التعاون.

غير أنَّ الله تعالىٰ شاءت حكمتُه أنْ لا يُخْلَق الإنسانُ علىٰ كمال التقويم بالفعل، وإنما خلقه علىٰ فطرةٍ تحمل بالفعل شطراً من كمال التقويم، وترك الشطر الآخر من الكمال كامناً بالقوّة، وتُرك للإنسان أنْ يسعىٰ بكدحه الذاتي ليحصّله كمالاً بالفعل: روحٌ توّاقةٌ للمعالي،

---

(١) دكتوراه في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ١٩٨١م، رئيس المركز العالمي للبحوث والاستشارات العلمية بتونس abdelmajidn10@gmail.com

عليه أن يرقّيها في سلّم الفضائل، وعقلٌ بُني على مبادئ منطقية كبرى، عليه أن يرقّيه في سلّم المعارف، وجسمٌ أُعدَّ في تقويمه للتعامل مع البيئة الطبيعية عليه أن يرقّيه بكسب المهارات، ونـزوع إلى المدنية عليه أن يرتقي به إلى التعارف الجمعي، وعناصر متقابلة في كيانه الفردي وفي كيانه الجمعي، عليه أن يرتقي بها إلى كمال التعادل، وكلُّ ذلك من أجل أنْ ينهضَ بمهمّة العمارة التي من أجلها خُلق، والتي لا تتحقّق إلّا بهذا الكمال بشطريه؛ المطبوع والمكسوب، وكلّ ذلك تشريفٌ له، وإعلاء من شأنه؛ إذ لو خُلق في تقويمه الأحسن على الكمال بالفعل فماذا يبقى له من شأن وعمارة الأرض يحصّلها تلقائياً بلا كدح؟

إنَّ ذلك الشطر من الكمال الذي هيّأته له الإرادةُ الإلهيةُ بالقوّة، وترك حصوله بالفعل لتحصيله بالكدح هو المقصود بالتزكية مصطلحاً قرآنياً تردّد كثيراً في آي الذكر الحكيم، وهو في معرض التعدّد في اشتقاقاته واستعمالاته لا يعدو معنى التنمية والترقّي والتطهير، قال تعالى: ﴿وَمَن تَزَكَّىٰ فَإِنَّمَا يَتَزَكَّىٰ لِنَفْسِهِۦ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [فاطر: ١٨] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِى يُؤْتِى مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: ١٨]، واجتمعت تلك المعاني كلها في الشعيرة الأعظم شعيرة الزكاة، فهي تنميةٌ للمال، وتطهيرٌ وترقيةٌ للنفس بمغالبة أعتى شهواتها شهوة المال، ليصبح الإنسانُ متحرّراً من عبوديته التي هي باب من الأبواب الواسعة للارتكاس.

فتزكية الإنسان إنما هي ما يبذله من جهدٍ في سبيل الارتقاء بذاته الفردية والجماعية، ليصعد في سُلّم الكمال، منطلقاً من ذلك الشطر الذي فُطر عليه من كمال بالقوّة ليحصّل بالفعل بكسبه قدر طاقته ذلك الشطر من الكمال الذي عليه أن يحصّله بالفعل، ارتقاء في الذات الفردية روحياً وعقلياً وجسمياً، وارتقاء في الذات الجمعية بالتعارف والتآخي والتناصر، وارتقاء في كلّ ذلك في إقامة المعادلة الصعبة بين المتقابلات في الكيان الفردي، وفي الكيان الجمعي، فيبلغ الدرجة التي بها يستطيع أن ينهض بعمارة الأرض، وإلّا يفعل ذلك يكن كمن قال الله تعالى فيه: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ ۚ فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ۚ ذَّٰلِكَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا ۚ فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ١٧٦] فهو قد سفُل في سلّم الإنسانية بإخلاده إلى الأرض

والحال أنّه طُلب منه التزكّي بالرفعة، فانحطّت طاقته عن التعمير، وأخلَّ بهذه المهمّة بإخلاله بالتزكية التي جاءت مقصداً عظيماً من مقاصد القرآن الكريم؛ إذ هو الذي يقوم عليه التكليف بعمارة الأرض.

ومع أن معنى التزكية قد استجمع مدلولها اللغوي القائم على مفهوم النموّ والترقّي في القوى الفردية والجماعية، فإنّ هذا المدلول الشامل قد انحسر عند بعض المسلمين ليقتصر على البُعد الفردي في الإنسان من حيث الترقّي الروحي؛ تقوى وإخلاصاً وتحريراً للنفس من غواية الشهوة، وتصفية لها بالتريّض من أدران المادّة، حتى أصبح هذا المعنى الضيق من معاني التزكية هو الشائع، وأُهملت إذن سائرُ المعاني الأخرى للتزكية التي تشمل الأبعاد الفردية والاجتماعية أفقياً، وتشمل عمودياً سائرَ القوى في الفرد عقلاً وجسماً وحسّاً، وسائر القوى في الجماعة تآخياً وتراحماً وتعاوناً وتضامناً، وهو الأمر الذي ينبغي فيما نقدّر تصحيحه، كما سنحاول القيام به في هذه الورقة.

## أولاً: الوعي بحقيقة الإنسان أساساً للتزكية

إنّ تزكية الإنسان نفسَه في بُعدها الفرديِّ والجماعيِّ تزكيةً شاملةً على المعنى الذي شرحنا، لا يمكن أن يتمَّ إلا إذا كان الإنسانُ على قدرٍ من العلم بحقيقة نفسِه التي يعمل على تزكيتها، سواء حقيقتها الذاتية الفردية والجماعية، أو حقيقتها في علاقتها بالمجال البيئي العامّ الذي تعيش فيه، وإلاّ فكيف يزكّي الإنسانُ نفسَه وهو لا يعرف طبيعتها وقدراتها وآفاقها والغاية من وجودها، ومنـزلتها القيمية في الكون؟ إنه إذن سيتعامل بالتزكية مع كائن مجهول لا يعرف له قيمة ولا غاية ولا منـزلة في الكون، فلا يظفر من سعيه التزكوي بطائل، وكيف يكون للإنسان تزكية لذاته لو وقر في نفسِه أنّه كائنٌ مهينٌ محدودُ الأفق، معدومُ الغاية، مُستضعَفٌ بين الكائنات؟ إنه إذن سيجد نفسه قابعاً في وجوده الماديّ الحيوانيّ لا يجد إلى الترقّي سبيلاً، بل لا يكون على وعي بهذا الترقّي أصلاً.

من أجل ذلك فإنّ القرآنَ الكريم وهو يدعو الإنسان إلى تزكية نفسه ويرشدُه إلى سُبل ذلك ما يفتأ في ثنايا إرشاده يعرّفه بحقيقة نفسِه في أبعادها المختلفة الفردية والجماعية، وفي

علاقته القيمية بالكون الذي يعيش فيه، وكأنّه يقول له: أيها الإنسان جاهد نفسك الفردية والجماعية لترقّى في سلّم الإنسانية؛ فإنّك ذو شأن عظيم في ذاتك وفي منـزلتك الكونية؛ ولذلك فإنّه يحسن أن يسبق بيانَ مقاصد القرآن في تزكية الإنسان بيانُ حقيقة الإنسان مبدأً وقيمةً ومنـزلةً في الكون، كما جاءت في القرآن الكريم، أساساً للتزكية التي يجاهد الإنسان في سبيلها، وهو علم بحقيقة نفسه.

## ١- مبدأ الإنسان:

يفيد التصوير القرآني لخَلق الإنسان أنّ هذا الخلق كان حادثةً طارئةً في تاريخ الموجودات الكونية، ولم يكن عملية تطورية انقلب فيها هذا الكائن على تطاول من الزمن من حال إلى حال حتى أصبح إنساناً، فقد كانت الموجودات الكونية قائمةً ومسمّاةً بأسمائها، ثم في لحظة محددة من الزمن خلق الله تعالى الإنسان في صورته المكتملة، وبمكوناته الجسمية والعقلية التي هو عليها الآن، ذلك ما يفيده المشهد الذي أعلم الله تعالى فيه أنه سيخلق كائناً جديداً يكون خليفة في الأرض، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فهذا الكائن المخلوق من أجل أن يكون خليفةً لا يمكن أن يضطلع بهذه المهمة إلا وهو مكتمل الخلق؛ جسمياً وروحياً وعقلياً، وهو ما يدل على أنه خُلق في تلك اللحظة الزمنية المحددة على وجه الاكتمال، ولم يكن متطوراً عن كائنات أدنى، فلا تعرف له إذن بدايةٌ زمنيةٌ على وجه التحديد.

ولم يكن وجود الإنسان في تلك البداية المحددة من تاريخ الكون إلا لحكمة أرادها الله تعالى، سواء من حيث نوع هذا المخلوق، أو من حيث توقيت خلقه، وإذا كانت تلك الحكمة غيرَ مصرّحٍ بها على وجه التفصيل، إلا أننا نعلمها على وجه كلي يقيناً بما هو ثابت من صيانة أفعال الله تعالى عن العبث، كما يمكن أن نستخلصها من إشارات قرآنية، ومن استنتاجات عقلية تدعمها، فالإنسانُ بجمعه بين عنصري المادة والروح يُعدُّ تماماً واكتمالاً

لمنظومة المخلوقات السابقة التي كانت متمحضة للروح كالملائكة، أو متمحضة للمادة وهي سائر المخلوقات، فبه إذن اكتملت دائرةُ الموجودات الكونية، ليتجلّى بذلك النسق البديع في المشهد الكوني إظهاراً لقدرة الله تعالى.

ولا يبعد عن هذا المعنى من معاني الحكم الإلهية أن يكون خلق الإنسان مظهراً من التفضّل الإلهي يظهر فيما ينعم به الله تعالى من نِعَم في الدنيا والآخرة، كما أشار إليه القاضي عبد الجبار في قوله: "اعلم أن وجه الحكمة في خلق المكلف [الإنسان] أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل ويعرّضه للثوابِ."[1] وبالجملة فإنَّ وجود الإنسان لا مجال فيه حسب التصور الإسلامي للعبثية، كما هو شأن فلسفات أخرى قديمة وحديثة، وإنما هو مبنيٌّ على حكمةٍ سواء من حيث ذاته، أو من حيث مبدأه الزمني.[2] وأن يستقرّ في وجدان الإنسان أنّه خُلق لحكمة يُعدُّ دافعاً نفسياً قوياً لأن يزكّي الإنسان نفسه ليحقّق المقتضيات العملية لتلك الحكمة.

## ٢- قيمة الإنسان:

لئن كان الإنسانُ في التصور الإيماني الإسلامي جزءاً من الكون، يجري عليه ما يجري عليه من سنن مادية، إلّا أنّه في سُلّم القيمة ينفرد بالدرجة العليا في ترتيب الموجودات الكونية، لا يدانيه في ذلك شيء منها، فضلاً عن أن يساويه، وهذه الدرجة القيمية العليا يحتلها الإنسان، باعتبار مطلق إنسانيته، مجردة عن كل اعتبار من الاعتبارات العارضة، وناهيك في ذلك بأنه عند خلقه جمع الله تعالى له الملائكة، وأمرهم بالسجود له، وهم المطهرون الذين لا يعصون الله فيما يُؤمرون، فذلك دليلٌ على ما لهذا القادم الجديد على موجودات الكون من قيمة جعلته يتصدّرها جميعاً في ميزان المفاضلة بينها، وذلك ما قرّره الإمام الرازي مُعللاً

---

(١) القاضي عبد الجبار، أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ج١١، ص١٣٤، انظر أيضاً:

- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود. **كتاب التوحيد**، تحقيق: فتح الله خليف، بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠م، ص٩٦ وما بعدها.

(٢) النجار، عبد المجيد. **مبدأ الإنسان**، ضمن سلسلة: الإنسان في العقيدة الإسلامية، الرباط: دار الزيتونة، ١٩٩٦م.

هذه الرتبة العالية للإنسان بين الموجودات في قوله: "أشرف الموجودات هو الله تعالىٰ، وإذا كان كذلك فكلُّ موجود كان قربه من الله تعالىٰ أتمّ وجب أن يكون أشرف، لكنَّ أقربَ موجودات هذا العالم من الله هو الإنسان ... فوجب الجزمُ بأنَّ أشرف موجودات هذا العالم السفلي هو الإنسان."[1] وهذه الدرجة العليا التي بُوِّئها الإنسان شاء الله تعالىٰ أن تكون مبنية علىٰ قيمة ذاتية خصّه الله تعالىٰ بها في خلقه دون غيره.

وتتجلّىٰ هذه القيمة أول ما تتجلىٰ في شرفية خلقه؛ إذ خصّه الله تعالىٰ في ذلك بعناية فريدة به من بين سائر المخلوقات، وهو ما جاء في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ٧٥﴾ [ص: ٧٥]، وفي قول الرسول ﷺ: "خلق الله آدم علىٰ صورته،"[2] فهذه الخصوصية في خلق الله تعالىٰ آدم بيديه، وفي خلقه علىٰ صورته مهما كان للمعنىٰ فيهما من مجازية تدلّ علىٰ شرفية نالها الإنسان دون غيره في حادثة خلقه. كما تتجلّىٰ هذه الشرفية أيضاً في حُسن التقويم الذي خُلق عليه الإنسان، فهو قد جمع بين ما تفرّق في كلّ الكائنات الأخرىٰ؛ إذ هي إما روح بلا مادة مثل الملائكة، أو مادّة بلا روح مثل سائر الموجودات الكونية الأخرىٰ، وهو جمع بينهما فكان كيانه يشمل جسماً مادّياً وروحاً ذات قوىٰ متعددة نفخها الله فيه وأعلاها قوة العقل، وبالإضافة إلىٰ هذا التكوين المزدوج فإن الكيان الإنساني قُدّر علىٰ نحو من فعالية الأعضاء، ومن جمالية المظهر ما أجمل تقريره في إيجاز بليغ قوله تعالىٰ: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ﴾ [التين: ٤].[3]

---

(١) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ج٢١، ص١٣. انظر فيه أيضاً: ج٢١، ص١٤ آراء العلماء في المفاضلة بين الإنسان والملائكة، وانتهاء أكثرهم إلىٰ شرفية الإنسان عليهم.

(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، حديث رقم٦٢٢٧، ص١١٩٩.

(٣) استفاض كثيرون في وصف عملية التكوين الإنساني من وجوه متعددة. راجع في ذلك علىٰ سبيل المثال:
- الغزالي، أبو حامد. **الحكمة في مخلوقات الله**، بيروت: دار إحياء العلوم، ط١، ١٩٧٢، ص٦٦-٤٥.
- الرازي، **التفسير الكبير**، مرجع سابق، ج٢١، ص١٣.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، ج٣٠، ص٤٢٤.

ومن مظاهر الرِّفعة الذاتية للإنسان أن جعله الله تعالىٰ كائناً مكلّفاً بحمل الأمانة بناء علىٰ ما كوّنه عليه من عقل يدرك الحقائق، ومن إرادة حرّة يكون بها الاختيار، فقال تعالىٰ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، فتحميل الإنسان هذه الأمانة أمانة التكليف دون غيره من الكائنات إنما هي لعلوّ مقامه، فالمهامّ العظيمة إنما يُختار لها ذوو الرِّفعة في المؤهلات التي تمكّنهم من النهوض بها، ويلحق بهذه الرِّفعة جراء التكليف رفعة بما يترتب عليها من العبودية لله التي تحرّر من كل عبودية لغيره، كما أشار إليه قوله تعالىٰ: ﴿وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]، فالمؤمن المخلص في عبوديته لله عن إرادة حرّة يكتسب من عبوديته تلك علوّاً لا يكون لغيره، حتىٰ وإن كان خاضعاً لله تعالىٰ علىٰ سبيل الحتم، مثل الملائكة وسائر الموجودات الأخرىٰ.

## ٣- الإنسان والبيئة الطبيعية:

تقوم علاقة الإنسان بالبيئة الطبيعية في المعتقد الإسلامي علىٰ معنىٰ الوحدة والأخوة بين الطرفين، مهما كان للإنسان من علوّ مقام عليها، ومهما بُنيت عليه البيئة من كونها مسخَّرةً للإنسان، فقد جاء البيانُ القرآني والنبوي مؤكداً في مواضع عديدة علىٰ هذه المعاني حتىٰ أضحت ركناً أساسياً من الأركان التي تنبني عليها العلاقة بين الطرفين، مع ما ينشأ عن ذلك من آثار فكرية ونفسية وسلوكية في التصرفات الإنسانية إزاء الطبيعة. وتتجلّىٰ الوحدة التي تربط الإنسان بالبيئة حسب ما ورد في البيان الديني في مظاهر متعددة، منها ما هو مادي، ومنها ما هو روحي.

فالوحدة المادية تظهر في وحدة العناصر؛ إذ يقرر القرآن الكريم أنَّ الإنسانَ يوجد من العناصر نفسها التي تتكوّن منها الموجودات البيئيّة الجامدة والحيّة، فحينما يُقارن بها علىٰ الأرض من جمادات يتبيّن علىٰ ما يبدو في الظّاهر من اختلاف بينه وبينها أنّ أصل تكوينه ليس إلّا ممّا تتكوّن هي منه، معَبَّراً عنه في القرآن الكريم بالتّراب

الذي يرمز إلىٰ عناصر المعادن التي تتكوّن منها كلُّ مفردات البيئة علىٰ اختلافها كما في قوله تعالىٰ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥]. وحينما يُقارن الإنسان بما علىٰ الأرض من مظاهر الحياة يتبيّن أنَّ وحدةً في التّكوين جامعةٌ بينه وبينها من أهمّ عناصرها عنصر الماء كما عبّر عنه قوله تعالىٰ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّن مَّآءٍ﴾ [النور: ٤٥].

وليست الوحدة التي يثبتها القرآن الكريم بين الإنسان والبيئة بمقتصرة علىٰ الوحدة المادّية، بل هو يتعدّىٰ بها إلىٰ وحدة بينهما ذات بُعد روحي، وذلك بما يصوّر من رابطة للإنسان بالموجودات البيئيّة تجعله يشعر كأنّما هو من القرب منها، وهي من القرب منه من الناحية الوجدانية بحيث تتكوّن منهما وحدةٌ جامعةٌ من الأخوّة والمحبّة والرّأفة والتّوافق النّفسي. فهذه المعاني كلّها يحرص القرآن الكريم علىٰ بثّها وإبرازها في صلة الإنسان بالبيئة بأساليب مختلفة، وفي مقامات متعدّدة، سواء بصفة مباشرة أو غير مباشرة، بحيث يستقرّ في الذّهن من مجملها صورة عن هذه الصّلة تتضمّن معنىً من الوحدة الوجدانية الرّوحية تتجاوز تلك الوحدة المادّية الجافّة متمثّلة في وحدة العناصر ووحدة القانون.

ولعلّ من أبرز ما يمثّل تلك العاطفة الوجدانية بين الإنسان والكائنات البيئيّة ما جاء في قوله ﷺ في جبل أُحُدٍ لـمّا أشرف عليه وهو راجعٌ إلىٰ المدينة من سفر: "هذا جبل نحبّه ويحبّنا"[(١)] فهو تعبير عن عاطفة وجدانية هي عاطفةُ المحبّة بين الإنسان وبين هذا الجبل، ويمكن أن تتعدّىٰ هذه العاطفة بالقياس إلىٰ سائر مظاهر البيئة من المخلوقات، فإذا عاطفة من المحبّة والودّ تربط بين الإنسان والبيئة بأكملها.

إذا حصل للإنسان وعي بحقيقة نفسه من حيث مبدأ وجوده، ومن حيث قيمته الذاتية، ومن حيث منـزلته في الكون، فإنّ ذلك يكون قاعدةً أساسيةً ينطلق منها في سبيل تزكية نفسه؛ إذ استشعار الرفعة يدفع إلىٰ المضي في تحقيقها واقعاً، واستشعار القيومية علىٰ الطبيعة يدفع إلىٰ المضيّ في استثمار مقدّراتها، أمّا استشعار المهانة والدونية والانهزامية فإنها لا تدفع

(١) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب: المغازي، باب: أُحُد يحبنا ونحبه، حديث رقم٤٠٨٣، ص٧٧٥.

إلّا إلىٰ الانحطاط والقعود والإخلاد إلىٰ الأرض، ولذلك قيل:

من يهن يسهُل الهوان عليه        مـا لـجـرح بميّت إيـلام

وإذا كان من مقاصد القرآن دفع الإنسان إلىٰ الترقّي في منازل الإنسانية فإنّه في سبيل ذلك بيّن للإنسان حقيقة نفسه في قيمته الذاتية، وفي منـزلته من الكون، ليكون ذلك منطلقاً لسعيه في ذلك الترقّي المطلوب، سواء بالنظر إليه فرداً، أو بالنظر إليه جماعة.

## ثانياً: تزكية الإنسان فرداً

تزكية الإنسان الفرد تكون بترقيته لقدراته الذاتية تنمية مستمرّة، كل قدرة بحسب طبيعتها: فالروح تزكيتها بتطبيعها علىٰ الفضيلة والخير، ورقيّها يقاس بدرجة تطبّعها علىٰ ذلك. والعقل تنميته تكون بإقداره علىٰ الوصول إلىٰ الحقّ عند النظر في موضوعات المعرفة الغيبية والمادية، ورقيّه يقاس بمدىٰ قدرته علىٰ ذلك. والحوّاس تنميتها بإكسابها القوّة في إدراك المحسوسات من جهة، وفي أداء المنجزات العملية من جهة أخرىٰ، ورقيّها يقاس بما تبلغه من درجة في ذلك، والجسم عامّة تكون تزكيته بتوفير صحّته وسلامته بالغذاء النافع والدواء الناجع والتريّض لإكسابه القوّة علىٰ أداء مهمّة العمارة في الأرض علىٰ الوجه المطلوب.

والتزكية بهذا المعنىٰ إنما هي في حقيقتها استخراج لقدرات كامنة في الإنسان من طور القوّة إلىٰ طور الفعل، وليس هو إكساباً ابتدائياً لتلك القدرات، فالإنسان قد أودع الله في فطرته قوىً متعددة يشترك في قدر منها جميعُ أفراد الناس، ويتفاوت الأفراد في القدر الباقي قوّةً وضعفاً؛ ولذلك فإنَّ الترقّي الفردي فيها يكون بالتحصيل الفعلي للقدر المشترك بالنسبة للجميع، ثم بالتحصيل الفعلي بالنسبة لكل فرد لما هو متوفّر عليه من المتفاضل فيه، وذلك كله عبر المعالجة التربوية لذات النفس أو للآخرين، ولعل ذلك هو أحد معاني قوله ﷺ: "اعملوا فكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلق له."[1] وهو ما أشار إليه ابنُ القيّم في تربية الصبيان؛ إذ يقول: "ومما ينبغي

(١) مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، عناية: أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب: القدر، باب: كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، حديث رقم٢٦٤٩، ص١٠٦٢.

أن يعتمد [المربي] حال الصبي، وما هو مستعدٌّ له من الأعمال، ومهيّأ له منها ممّا كان مأذوناً منه شرعاً، فيعلم أنه مخلوق له، فلا يحمله على غيره."[1] ولعل جماع الفقه في التزكّي الفردي يتمثّل في أمرين أساسيين: حفظ القَوام في الكيان الفردي، وتزكية المنهج المعرفي.

## ١- التزكية بحفظ القَوام في الكيان الفردي:

القَوام هو المعادلة في كيان الفرد بين قدراته المختلفة، بحيث تُرقّى هذه القدرات على قانون دقيق من التوزان بينها، فيكون ارتقاء الكيان الإنساني ارتقاء تتكامل فيه كل قوى الإنسان وملكاته دون ميل لبعضها على حساب بعض. فيتحقّق بالفعل ما خلق الله عليه الإنسان من تقويم وفق قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]، وفيما نقدّر فإنّ من أبرز معاني التقويم التعادل بين قوى الإنسان التي أُودعت فيه، فلا يجور بعضها على الآخر فينخرم توازن الإنسان، ولعلّ لهذا الاشتقاق علاقة بالقَوام الذي قال في شرحه ابن عاشور: "وَالْقَوَامُ بِفَتْحِ الْقَافِ: الْعَدْلُ وَالْقَصْدُ بَيْنَ الطَّرَفَيْنِ"[2] والذي جاء في القرآن الكريم مطلوباً في حياة الإنسان كلّها، فكأنّ التقويم هو ما خُلق عليه الإنسان من تعادل القدرات بالقوّة، والقوَام ما يكسبه الإنسان بالتزكية لتحقيق ذلك القَوام بالفعل.

ومن عناصر التقويم في الكيان الإنساني ما خُلق عليه الإنسان من تعادل بين عنصري التكوين فيه: الروح والمادة، فالذات الإنسانية تتألّف من هذين العنصرين كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [الحجر: ٢٨-٢٩]، ولكلّ من هذين العنصرين مطالب فطرية تتلاءم مع طبيعته، فالروح تطلب السّموّ إلى عالم الخير المطلق، وتتوق إلى التحرّر من عالم المادة، والجسم المادي يطلب الشهوةَ الطينية، ويتوق إلى التحرّر من مطالب الروح. والتزكية المطلوبة

---

(١) ابن القيّم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **تحفة المودود باحكام المولود**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٧٩م، ص١٤٤، انظر أيضاً:
- النحلاوي، عبد الرحمن. **أصول التربية الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٩م، ص١٠٢.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٩، ص٧٢.

من الإنسان هي تنميةُ هذا الكيان المزدوج بالعدل بين عنصريه، فترقّى الروح بإشباعها من عالم الخير المعنوي: فضيلةً ورحمةً وعلماً وتقوى، ولكن في غير تعطيل لمطالب الجسم بما يكون مضاناة وقهراً، ويُرقّى الجسم بإشباعه من مطالب المادة، ولكن في غير إسراف يُفضي به إلى الإرهاق من جهة، وإلى تعطيل الروح عن تحصيل كمالاتها من جهة أخرى.

إنه القَوام المتمثّل في العدل بين الطرفين الذي يجعل الإنسان موصولاً من جهة روحه بالله تعالى، يقبس من نوره الهدى، وموصولاً من جهة جسمه بالأرض يفعل فيها بالتعمير وفق ذلك الهدى، بما ينمّي من قدراته الجسمية الممكّنة له من ذلك، ولعلّ ذلك هو أحد معاني قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القصص: ٧٧] فابتغاء الآخرة يكون بتزكية النفوس وترويضها على العبادة، والنصيب من الدنيا هو تمتيع الجسم بمطالبه المادية، وذلك هو العدل الذي يكون توخّيه تزكية للذات من قبل الإنسان، مبنية على التقويم الإلهي في أصل التركيب لكيانه تركيباً ازدواجياً.

ولو انخرم هذا القَوام التركيبي بالميل إلى أحد العنصرين على حساب الآخر لسقط الإنسانُ في أحد وضعين مرذولين: فإمّا روحانية مغرقة يضطهد فيها الجسم، فلا يقوى على فعل تعميري، وإمّا مادية مغرقة تَكِلُّ بها الروح عن أنْ تتّصل بربّها لتستلهم هداه، وتصل الإنسان به على حبل من العبادة. وفي كلّا الوضعين يتعطّل الترقّي في ذات الفرد، بل يكون الانتكاس في مجال التعمير، وذلك ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الأول: ﴿وَرَهۡبَانِيَّةً ٱبۡتَدَعُوهَا مَا كَتَبۡنَٰهَا عَلَيۡهِمۡ إِلَّا ٱبۡتِغَآءَ رِضۡوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوۡهَا حَقَّ رِعَايَتِهَاۖ﴾ [الحديد: ٢٧]، وهو ما صوّره قوله تعالى في حقّ الوضع الثاني: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٢٧]، فكلّ من الميل إلى الروحانية المعبَّر عنها بالرهبانية، وهو شأن المذاهب الصوفية المغالية، والميل إلى الجسمانية المعبَّر عنه باتّباع الشهوات، وهو شأن المذاهب المادية قديماً وحديثاً، كلٌّ منهما مناقض للتزكية الساعية إلى العدل.[1]

---

(١) النجار، عبد المجيد. **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، تونس: مطبعة الجنوب، ١٩٧٩م، ص٥٨.

ومن مظاهر التزكية في ذات الإنسان تحقيق القَوام في المجال المعرفي، وهو العدل بين وسائل الإنسان في المعرفة، فقد خُلق الإنسان على تقويم رُكّبت فيه آلةٌ عقليةٌ وآلةٌ حسّيةٌ تصلانه بالعالم الخارجي لمعرفة حقيقته، والتزكية في هذا الشأن هي ترقية آلة الحسّ بإعمالها في تعرّف المحسوسات، وإكسابها الدّربة المطّردة في ذلك حتى ترتقي صعداً في القدرة على استكشاف مظاهر الكون ورصد دقائقه الحسّية الظاهرة والخفيّة، وبالموازاة مع ذلك ترقية آلة العقل بإعمالها في إدراك الدّلالات المجرّدة للمحسوسات، وإكسابها القدرة على النفاذ إلى الحقّ انطلاقاً من تحليل دلالات الحسّ، وارتقاء في إدراك الحقّ المجرّد في مجال الغيب أو في مجال الحياة، بحيث يترقّى الحسّ والعقل متظاهرين متكاملين بما يمكّن الإنسان من التقرّب إلى اللهّ بالمزيد من معرفة حقيقة وجوده وصفاته وخلقه، وبالمزيد من إحكام السلطنة على الكون بمعرفة مشاهده وقوانينه، وقد جاء هذا المعنى مقرّراً في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾ [الإسراء: ٣٦] فكلٌّ من الفؤاد، وهو العقل، والحواسّ تكون مسؤولةً عن الوصول إلى الحقّ في تظاهر وتكامل.

وحينما ينخرم هذا القَوام المعرفي على غير ما خُلق عليه التقويم بالميل إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، فإنَّ الترقّي المعرفي للإنسان لا تتوفر له فرص التحقق؛ إذ العقل دون الحواس لا يصل إلّا إلى مجرّدات من الفكر قد لا يكون لها في الواقع مصداق، وذلك شأن الفلسفات العقلية المغالية، مثل بعض فروع الفلسفة اليونانية،(١) وكذلك الحسُّ من دون

(١) لقد كانت الروح اليونانية بصفة عامة تُعلي شأن العقل وتحتقر الحسّ، ومن ذلك ما وجّهه سقراط من لوم لأنكساقوراس، لاعتماده على الملاحظة الحسّية منطلقاً لمعرفة الله، بدلاً من التعقّل المجرد؛ إذ قال: "لو أنّ أنكساقوراس بدلاً من اعتماده في إثبات وجود الإله على حكمته في سير الكواكب في أفلاكها كان قد اعتمد على أن خيريّته الممثّلة في داخل نفوسنا تجذبنا إليها دائماً لكان أقرب إلى الحق، وأدنى إلى الحكمة منه إلى نهج العامّة الذين يعتمدون على الحسّ" انظر:

- غلّاب محمد. **المعرفة عند مفكري الإسلام**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ص١٣٦. أما المسلمون فقد أصبح المنهج العام عندهم منهجاً معتدلاً بين العقل والحسِّ وذلك بتأثير من القرآن الكريم، وذلك ما أشار إليه القاضي عبد الجبار في قوله: "إن من الخطأ القول بأن الحواس تقضي على العقول أو العقول قاضية عليها، والصحيح أن يقال: إنها لولا العلم بها يدرك بالحواسّ لما صحّ أن يعلم الإنسان سائر الأمور، ويعبّر عن ذلك بأن علوم الحواس أصل لعلوم العقل." انظر: =

عقل لا يُفضي إلّا إلىٰ علم سطحيٍّ بمظاهر الكون، وذلك شأن الفلسفات الحسيّة المغالية، التي انحبس العلم فيها في دائرة العالم المادي. إنَّ كلًّا من الوضعين يفضي إلىٰ قصور في إدراك الحق، وهل الترقّي الفردي إلا تقدمّاً في إدراك الحقّ في شطر كبير منه؟

ومن مظاهر التزكية في ذات الإنسان مظهر القَوام التوافقي مع الآخرين، ونعني بذلك العدل في ترقية ذات الفرد بين البُعد الفردي والبُعد الاجتماعي فيه. ففي فطرة الإنسان منزعٌ فرديٌّ من الأنانية، يدفعه إلىٰ إثبات الذات وتحقيق الفردية الوجودية، كما أنَّ في فطرته منزعاً اجتماعياً يدفعه إلىٰ التآلف مع الآخرين لحفظ ذاته وحفظ نوعه؛ إذ لا يتأتّىٰ ذلك إلّا بالتآلف الجماعي.[1] وترقية التوافق في الإنسان في هذا الشأن ليصبح قواماً تكون بتنمية البُعد الفردي فيه بحيث يقوّي الاعتزاز بالذّات واستشعار قوة النفس والثقة بها مما يدفع إلىٰ المبادرة والابتكار والفعالية، ولكن ليس إلىٰ الحدّ الذي يطغىٰ علىٰ البُعد الجماعي، فيُمِيتُه أو يُضعفه، ويكون موازاة لذلك بتنمية البُعد الجماعي في النفس بحيث تنفسح فيها مساحة للآخرين بها يكون التكافل والتآزر والتعاون. وبهذا العدل بين البُعدين في ذات الفرد يكون ترقّيه باستكمال قدرات الإبداع الذاتية من جهة، وتوفيق تلك القدرات في نظم جماعية يتّجه بها إلىٰ الله في تحقيق القيم الإنسانية والمنجزات التعميرية من جهة أخرىٰ. ولعلّ هذا المعنىٰ هو أحد مدلولات قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣]، فالذكورة والأنوثة إشارة إلىٰ الخصائص الفردية في الإنسان، وتعارف الشعوب والقبائل، أي تعاونها إشارة إلىٰ البُعد الجماعي فيه، والتقوىٰ التي هي تقدّم في الطريق إلىٰ الله إنما هي التزكية التي تكون من بين ما تكون بالمعادلة بين ذينك البُعدين.

ولو انخرم هذا القَوام بين البُعدين الفردي والجماعي لسقط الإنسان في فردية مجحفة تُلغي الآخرين، فيكون التصادم الـمُذهب لريح الجماعة، وهو شأن فرعون الذي استعلىٰ

---

= – القاضي عبد الجبار، **المغني**، مرجع سابق، ج١٢، ص٥٧-٥٨.

– إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، ١٩٦٨م، ص٢١.

– النجار، **العقل والسلوك في البنية الإسلامية**، مرجع سابق، ص١٣٤ وما بعدها.

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، بيروت: دار الجيل، ٢٠٠٥م، ص٣٩.

وقال لقومه: ﴿مَآ أُرِيكُمۡ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ [غافر: ٢٩]، وهو أيضاً شأن المذهب الفردي السائد اليوم في حضارة الغرب، والذي يُفضي إلىٰ أنانية فردية، كان من مُرّ ثمارها حركة الاستعمار، والحروب العالمية المدمّرة، أو لسقط في جماعية مجحفة تدمّر في الفرد قدرات الإبداع، فإذا هو كالترس في الآلة يدور بدورانها، وهو شأن من وصفهم القرآن الكريم في قوله تعالىٰ: ﴿فَٱسۡتَخَفَّ قَوۡمَهُۥ فَأَطَاعُوهُۚ إِنَّهُمۡ كَانُواْ قَوۡمٗا فَٰسِقِينَ﴾ [الزخرف: ٥٤] فهؤلاء ذواتهم ممحوّة، ولذلك فهم ينعقون مع كل ناعق، وهو أيضاً شأن المجتمعات الشيوعية التي آل قهر البُعد الفرديّ في أفرادها إلىٰ انهيارها وعَودها إلىٰ البؤس والتطاحن، كما هو شأن التجربة الشيوعية الفاشلة. إنه التزكية بالعدل بين هذين البُعدين في الإنسان ليتحقّق به التوازن الذي يمكّنه من أداء مهمّة التعمير.[1]

## ٢- تزكية المنهج المعرفي:

الإنسان في ممارسة العمران يتوقف علىٰ خصال في ذات الفرد تكسبه القدرة علىٰ الأداء الفردي، وعلىٰ خصال في ذات الجماعة تكسبها القدرة علىٰ حشد الجهود الفردية وتوجيهها وترشيدها لترقية الأداء الجماعي، لكنّه يتوقّف أيضاً بصفةٍ أساسيةٍ علىٰ منهجيةٍ في الأداء الحضاري، متمثّلة في طرق وأساليب يكون بها الأداء علىٰ مستوىٰ الفكر والسلوك معاً. وقد تتوفّر القدرة الذاتية في الأفراد وفي الجماعة، ولكن منهج الأداء يكون مختلاً ضعيفاً، فيُفضي ذلك إلىٰ خلل في الأداء واضطراب فيه. وخذ في ذلك مثلاً مجموعة من الأفراد كُلّفت باستصلاح قطعة من الأرض وتعميرها، وقد توفّرت في أفرادها عوامل القوة المادية والمعنوية من سلامة وإخلاص واستواء شخصية، وتوفرت في المجموعة شروط الوحدة والتآلف والتعاون، إلّا أن منهجية التعامل مع الأرض في طريقة فهم طبيعتها، وطريقة معالجتها بالفلح والزرع كانت طريقةً خاطئةً. إذن حصيلة مباشرتهم التعميرية للأرض ستكون حصيلةً ضعيفةً أو بائرةً، وذلك بسبب من خلل في منهجية التعمير؛ فهماً بالعقل وإنجازاً بالعمل، رغم الرّقي الذاتي الفردي والجماعي.

---

(١) الترابي، حسن عبد الله. **الإيمان: أثره في الحياة**، الكويت: دار القلم، ط٢، ١٩٧٩م، ص٣٢٨.

وفِقْهُ التزكية في القرآن الكريم -كما ضبط قواعد في ترقية ذاتية الفرد تجتمع في القَوام بمظاهر متعددة مثلما بيّناه- ضبط قواعد في تزكية المنهج الذي يكون به الأداء التعميري تفكيراً وسلوكاً. وقد جاء في القرآن الكريم ما يُرشد إلى تلك القواعد، فكان من مقاصده في تزكية الإنسان تزكية منهجه في المعرفة النظرية والعملية، وقد تحقّق هذا المقصد في واقع الأمّة انفعالاً بالقرآن الكريم بأقدار كبيرة كما بدا في حركة الثقافة الإسلامية. وإذا كانت مظاهر هذه التزكية المعرفية كما جاءت مقصداً قرآنياً متعدّدةَ المظاهر، فإننا نقتصر في هذا المقام على التمثيل بمظهر واحد منها بالغ الأهمّية في هذا الشأن، وهو التزكية المنهجية بالتوحيد في الفكر والعمل.

## ٣- تزكية الفكر بالتوحيد المعرفي:

إنَّ العقيدةَ الإسلامية التي هي "الفكرة" الدافعة للعمران تنبني على أساس التوحيد، فهو عمودها الذي يقوم بها جميعاً. والأركان الجامعة للتوحيد هي الإيمان بوحدانية الله تعالى ذاتاً وصفات، ومبدأً في الخلق، ومدبراً للكون، وحاكماً في حياة الناس ومعبوداً لهم، ومنتهى لكل الكائنات في المصير. وبهذا المعنى فما من حقيقة من حقائق الدين الشاملة عقدية كانت أو تشريعية إلا وهي منبثقة عن التوحيد وراجعة إليه، فهو روح الدين كله، الساري فيه مسرى الماء من النّبات، أيّما موضع انسحب منه أصابه الجفاف، وآل إلى التلاشي.

وعقيدةٌ هذا موقعها من الدين من شأنها أن تطبع معتنقيها في ممارستهم للحياة كلها فكراً ووجداناً وسلوكاً بطابع الوحدة، بحيث يصير كل نشاط ذهني أو عملي دائراً في بنيته وغايته على قانون من الوحدة التي تتآلف بها المختلفات، وتتوحّد بها المقاييس، وتلتقي بها المشارب على هدف مشترك، وذلك ما يبدو نظرياً منطقياً في انطباع الحياة بطابع المعتقد الأساسي، كما يبدو أيضاً عملياً في تجربة التحضّر الإسلامي في كلٍّ من الفكر والعمل، على نحو ما نبيّنه تالياً:

إنَّ التوحيد العقدي في أبعاده المتعدّدة على النحو الذي بيّناه آنفاً من شأنه أن يطبع العقل في سعيه المعرفي العامّ بحيث يجري على مبدأ موحّد في التفسير والتحليل، فإذا هو يرجع كل

الظواهر والأحداث في أسبابها ونتائجها إلىٰ ذلك المبدأ؛ إذ لـمّا كان الاعتقاد بوحدانية اللهّ وكونه مبدأً للموجودات ومعاداً وتدبيراً شاملاً فيما بينها متمكّناً في النفس بصفة مطلقة، فإنَّ ذلك يُشكّل العقل علىٰ خُلق في النظر تردّ فيه الكثرة إلىٰ الوحدة، وتؤالف فيه المعطيات علىٰ اختلافها عقلية وحسّية وخبرية لتوحّد في دلالتها علىٰ الحقيقة الواحدة.

وما جاء في القرآن الكريم من تكليف بعقيدة التوحيد هو رأس ما جاء فيه من مقاصد تزكية الإنسان، ومن بين أهمّ تلك المقاصد مقصد التزكية الفكرية علىٰ معنىٰ ترقية المنهج الإنساني في مساعيه إلىٰ معرفة الحقيقة، ولم يكن التوجيه القرآني إلىٰ ذلك بطريق التلقائيّة والتضمّن باعتبار أنَّ اعتناق توحيد الله تعالىٰ يُثمر توحيداً في الفكر وإنّـما كثيراً ما كانت آي الذكر الحكيم تُرشد بصفة مباشرة إلىٰ وجوب أن يبذل الإنسانُ الجهدَ مصنوعاً ليكون موحّداً في فكره، كما يكون موحّداً في اعتقاده.

ومن أمثلة ذلك ما أرشد إليه الله تعالىٰ في سياق المؤاخذة لفرعون وآله بسبب فكرهم المشتّت تبعاً لعقيدتهم في الشرك؛ إذ قال: ﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَآ ءَالَ فِرْعَوْنَ بِٱلسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلثَّمَرَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿١٣٠﴾ فَإِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلْحَسَنَةُ قَالُواْ لَنَا هَٰذِهِۦ ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُواْ بِمُوسَىٰ وَمَن مَّعَهُۥٓ ۗ أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٣٠-١٣١]، فالفكرُ التوحيدي يُفسِّر ظواهرَ القحط والرخاء بمبدأ موحّد هو الله تعالىٰ ﴿أَلَآ إِنَّمَا طَٰٓئِرُهُمْ عِندَ ٱللَّهِ﴾ ولكنَّ آل فرعون عدّدوا في ذلك أسباباً موهومةً من التطيّر بموسىٰ ومَنْ معه في حال القَحْط، ومن استحقاقهم الذاتي للخير في حال الرخاء.

إذا تزكّىٰ الفكر فأصبح فكراً توحيدياً يؤول أمرُه إلىٰ أنْ يفسّر الكون علىٰ أنَّه في معرض كثرة موجوداته وأحداثه يرجع إلىٰ وحدة العلّة، ووحدة القانون، فإنَّ كلَّ ما يقع فيه من كائنات وظواهر وتصاريف إنَّـما هي راجعةٌ إلىٰ نواميس موحّدة، ترجع الكثرة فيها إلىٰ وحدة السبب في شكل هرمي، ينتهي إلىٰ السبب الأول الواحد. وبهذا الفكر يفسّر المجتمع أيضاً علىٰ أنه في معرض الكثرة في شعوبه وأفراده إنما هو راجعٌ إلىٰ وحدة جامعة بسبب وحدة الأصل ووحدة الغاية، ووحدة المبدأ في تكريم الإنسان بمقتضىٰ الإنسانية فيه، ثم

إنه يخضع إلى وحدة في مقياس التفاضل، وهو ميزان التقوى الذي يُوزن به الناس جميعاً. ويترتب على هذا إجراء القانون المنظّم للمجتمع على وحدة في الاعتبار القيمي، ووحدة في الجزاء ثواباً وعقاباً.

إنّ تزكية الفكر على هذا النحو من المنهجية المعرفية ليست أمراً نظرياً بعيد المنال، وإنما هي أمرٌ ميسورٌ، وذلك إذا ما تحقّق التوحيد العقدي على صورته الصحيحة، وإذا ما بُذل الجهدُ المصنوع في سبيل التزكّي في هذا الشأن، والتجربة التاريخية للمسلمين في هذا التزكّي قائمة في واقع التاريخ؛ إذ لـمّا تشبّع المسلمون بعقيدة التوحيد انطلقوا في حركة عمرانهم يبنون معارفهم الكونية والإنسانية بمنهج فكري توحيدي، فإذا هم يباشرون الحياة الإنسانية بنظر يُفسِّر طبيعتها، ويقدّر كل تصاريفها الفردية والاجتماعية على محور موحّد يبنيها على مراد الله تعالى، ويسوقها في ابتغاء مرضاته، وإذا هم يباشرون المادّة الكونية بنظر يفسّرها على وحدة من القانون في تكوينها ومنقلباتها اهتداء بوحدة المكوّن والمدبّر، ثم يضمّ العقل الإسلامي حصيلة النظر الثاني إلى الأول لتنشأ منهما حركة العلوم الإسلامية وتتطوّر منظومة بسلك يوحّدها جميعاً في سياق الغرض الديني الذي به نشأت وتطوّرت أساساً من أسس الإنجاز التعميري في الأرض. ويتبيّن هذا المنهج التوحيدي جليّاً من خلال كلّ من العلوم التي أنشأها المسلمون إنشاءً، والعلوم التي اقتبسوها من الكسب الإنساني السابق، وأدخلوها في دائرة الثقافة الإسلامية.

أمّا العلوم المنشأة فقد كان المحور الذي انتظمت عليه هو القرآن والحديث، فما من علم من علوم المقاصد والوسائل إلا وهي ناشئة بِدَاعٍ من القرآن والحديث، ومبنية على أساس من خدمة الوحي فيهما، وذلك ما بيّنه بإبداع ابن خلدون في تصنيفه للعلوم؛ إذ يقول في مقدمة شرح مطوّل للمنـزع التوحيدي في العلوم الإسلامية: "وأصلُ هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسّنة، التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلّق بذلك من العلوم التي تهيّئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان الملّة، وبه نـزل القرآن الكريم."[1]

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٠١، وراجع في هذا المعنى أيضاً:

- طاش كبري زادة، أحمد بن مصطفى. **مفتاح السعادة**، تحقيق: كامل بكري ومن معه، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨م، ج٢، ص٥، ٥٩٨.

وأما العلوم المقتبسة من الثقافات الأخرىٰ فقد باشرها الفكر الإسلامي بمنهجه التوحيدي، فأعاد بناء مادّتها بحيث تلتئم مع وحدة الغاية التي قامت عليها العلوم المنشأة، فإذا هي تتخذ لها بعد اقتباسها وضعاً جديداً في دائرة الثقافة الإسلامية، مخالفاً للوضع الذي كانت عليه في ثقافاتها، وهو وضعٌ انتظمت به مادّةً ومنهجاً في السلك الموحّد الذي يُنظم المعارف الإسلامية عموماً، متمثّلاً في خدمة غرض الدين في إقامة العمران، وذلك ما بيّنه ابنُ خلدون في اقتباس المنطق اليوناني مثلاً؛ إذ يقول: "ثم جاء المتأخرون [من الباحثين الإسلاميين] فغيّروا اصطلاح المنطق، وألحقوا بالنظر في الكليات الخمس ثمرته، وهي الكلام في الحدود والرسوم... ثم تكلّموا في القياس من حيث إنتاجه للمطالب علىٰ العموم لا بحسب مادته، وحذفوا النظر فيه بحسب المادة، وهي الكتب الخمسة: البرهان، والجدل، والخطابة، والشعر، والسفسطة."(١) وهو ما بيّنه أيضاً في اقتباس علم الفلاحة اليوناني الذي كان مشوباً بالسحر فقال: ".... ولما نظر أهل الملة فيها اشتمل عليه هذا الكتاب [كتاب الفلاحة النبطية] وكان باب السحر مسدوداً، والنظر فيه محظوراً، فاقتصروا منه علىٰ الكلام في النبات من جهة غرسه وعلاجه وما يعرض له في ذلك، وحذفوا الكلام في الفنّ الآخر منه جملة."(٢) وعلىٰ هذا النحو من المنهج التوحيدي أصبحت العلوم كلها في دائرة الثقافة الإسلامية علىٰ شاكلة من الوحدة والتآلف وصفها ابن حزم في تصنيفه للعلوم بقوله: "العلوم كلها متعلّق بعضُها ببعض... محتاجٌ بعضُها إلىٰ بعض، ولا غرض لها إلّا معرفة ما أدّىٰ إلىٰ الفوز في الآخرة."(٣) وليس ذلك إلا بأثر من تزكية الفكر علىٰ المنهج المعرفي التوحيدي.(٤)

### ٤- تزكية العمل بتوحيد الوجهة:

إنَّ عقيدة التوحيد، كما تطبع الفكر بطابع الوحدة المنهجية في النظر، فإنها تفعل الفعل نفسه بالنسبة للعمل السلوكي؛ إذ يكون الاعتقاد بوحدانية الحاكم والمعيد موجهاً لأعمال

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦٣. وإنما حُذفت هذه الكتب الخمسة لأنها لا تؤدي إلىٰ الحقيقة في ذاتها، بل هي تستهدف الإقناع ولو بالخطأ.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦٥.

(٣) ابن حزم، أبو محمد علي بن سعيد. **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، القاهرة: مطبعة الخانجي، (د.ت)، رسالة العلوم، ص٩٠.

(٤) النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ص٦٦ وما بعدها.

الإنسان كلها نحو ذات الوجهة، وهي ابتغاء مرضاة الله تعالىٰ بتحقيق مُراده، فإذا تلك الأعمال تصدر عن الإنسان متّحدة في دوافعها، متآلفة في صياغتها، متكاملة في أهدافها ما كان منها فردياً، وما كان جماعياً، وما كان منها حسياً، وما كان معنوياً.

هذا المنهج التوحيدي في السلوك العملي يُفضي إليه الاعتقاد بأن العمل الذي يقوم به الإنسان من أجل الدنيا هو في الوقت ذاته عمل من أجل الآخرة، فعمل الدنيا وعمل الآخرة وحدة متكاملة لا تناقض فيها، وهو ما بدا جلياً في قوله ﷺ لأصحابه: "وفي بضع أحدكم صدقة،"[١] فإتيان الرجل زوجته وهو في ظاهره شديد الدنيوية هو في الوقت نفسه عمل أخروي، يُنال به الأجر. وعلىٰ هذا النحو تُفضي عقيدة التوحيد إلىٰ تكامل عمل الفرد وعمل الجماعة، وتكامل أعمال الفكر مع أعمال الجوارح، وقد ضُرب في القرآن الكريم مثلٌ بديع لهذه الوحدة في العمل، متأتية بتوحيد الله تعالىٰ، وذلك في قوله تعالىٰ: ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا ۚ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٢٩]، فالرجل الذي يكون سَلَماً لِرَجُلٍ، وهو المؤمن بوحدانية الله تصدر أفعالُه منسجمةً موحّدة الوجهة، غير متناقضة كأعمال ذلك الذي يكون فيه شركاء متشاكسون، حيث تتعارض أعماله وتتناقض بتشاكس الشركاء فيه.

وبهذا المنهج التوحيدي في العمل انطلق المسلمون وقد تزكّوا في منهج السلوك انطلق المسلمون يباشرون الكون بالعمل الاستثماري استكشافاً وتعميراً، متوحّدة فيه غاية الدنيا، وهي تحقيق المنفعة المادية، وغاية الآخرة، وهي تحصيل الثواب بالتعمير في الأرض. ولو ذهبنا نستروح هذا المعنىٰ التوحيدي في مظاهر التعمير الإسلامي لألفيناه قائماً في كلِّ المنجزات كبيرها وصغيرها، وخُذ إليك في ذلك مثلاً عمران المدينة الإسلامية كيف أن المسجد الجامع يُقام في مركز دائرتها، ثم تحيط به في شكل دائري مؤسسات الإدارة والحكم، فالأسواق والمصانع، فالمساكن والمنازل، فالجنائن والمزارع، وذلك يعكس حقيقة أنَّ أعمالَ الأمة ومناشطها موحّدة كلها بغاية إلهية، وهي التي يرمز إليها المسجد الجامع، متآلفةً فيما بينها في سياق تلك الغاية.

---

(١) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب اسم الصدقة يقع علىٰ كل نوع من المعروف، ح١٠٠٧، ص٣٨٩.

ولعل عزوف التحضّر الإسلامي عن إنشاء الهياكل العمرانية العظيمة المبنى كالأهرامات وبعض آثار الرومان كامنٌ في حقيقة التوحيد العملي التي أصبحت منهجاً للمسلمين؛ إذ إن مبانيهم الوسط تعكس منهجية التوحيد بين تحقيق المصلحة الدنيوية بمرافق العمران من جهة، وتجنّب العقاب على السّرف متمثلاً في التطاول في البنيان بغير مبرّر من جهة أخرى، كما تعكس منهجية التوحيد بين العمل من أجل مصلحة الأفراد، والعمل من أجل مصلحة الجماعة، نقيضاً في ذلك لمباني الأهرامات على سبيل المثال، تلك التي قامت لتحقيق مصلحة موهومة للفراعنة وهي حفظ قبورهم، مناقضة في ذلك لمصالح الملايين من الناس الذين قضوا نحبهم في أعمال التشييد، أو عانوا الخصاصة لاستنزاف أموالهم بسبب ذلك التشييد. وهذا المنهج التوحيدي في العمارة الإسلامية هو الذي أرساه تطبيقياً عمرُ بن الخطاب رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في بداية نهضة العمران الإسلامي؛ إذ "تقدم إلى الناس أن لا يرفعوا بنياناً فوق القدر، قالوا: وما القدر؟ قال: ما لا يقرّبكم من السَّرف ولا يخرجكم عن القصد."[1]

ومن أكبر التصرفات الإسلامية دلالة على وحدة العمل ما كان من توحيد بين الأعمال الروحية والأعمال المادية، وهو ما بدا جلياً في ظاهرة الزهد الإسلامي القويم، فعلى خلاف حضارات أخرى ناقضت بين أعمال الروح وأعمال المادة فمالت إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، نجد الزهد الإسلامي نشأ جمعاً بين الأمرين: أعمال لتصفية الروح، وأعمال للتعمير المادي، وذلك ما كان متجلياً مثلاً في الرُّبط والمحَارس التي أقيمت على سواحل إفريقية منذ أواسط القرن الثاني، ثم امتدت من أقصى المغرب إلى الإسكندرية. وفي هذه الرُّبط كانت تتناسق أعمال تغذّي الروح على منهج من المرابطة الجهادية، وأعمال من الوصال الاجتماعي بمباشرة التعليم والتربية لعامّة المسلمين، وأعمال من النشاط الاقتصادي بمباشرة الزراعة وتعمير الأرض من قبل المرابطين لما حولهم من الأرض، حتى أصبح الرباط بهذا العمل التوحيدي: "عاملاً من العوامل الثقافية في تكوين الروح الثقافية بالمغرب واتساعها وترسيخ آثارها في النفسية الشعبية، ووصل ما بين العناصر الاجتماعية بسببها."[2]

---

(١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٢٣. وقد أورد ابن خلدون تفسيراً لهذه الظاهرة يقوم على اعتماد قصر زمن التحضر الإسلامي سبباً في عدم تمكن المسلمين من تضخيم الهياكل العمرانية والأبهة فيها. ولا نرى أن ذلك تعليل موفّق.

(٢) ابن عاشور، محمد الفاضل. **أعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي**، تونس: مطبعة النجاح، ١٩٦٥م، ص١٧.

وهذا المنهج في العمل التوحيدي هو الذي امتدّت به الربط في سلسلة صحراوية طويلة توازي السلسلة الساحلية، فقامت الحركة السنوسية في أوائل القرن التاسع عشر توحّد في فعالية عجيبة بين أعمال في الزهد روحانية، وأعمال جهادية تربوية، وأعمال تعميرية اقتصادية زراعية وصناعية،[1] فكانت مظهراً بديعاً للتوحيد في العمل يمثّل بحقّ مجالًا في التزكّي العملي بوحدة الوجهة والغاية.

إنَّ قراءة القرآن الكريم انطلاقاً من توجيهاته وأحكامه قراءة تكاملية تُسفر يقيناً فيما يتعلّق بتزكية الإنسان في بُعده الفردي عن أنَّ مِنْ مقاصده العظيمة تزكية منهجه المعرفي في الفكر ومنهج سلوكه في العمل، علىٰ أساس من التوحيد في كلٍّ منهما، حتىٰ إذا زكّىٰ الإنسانُ نفسَه تزكيةً تقويميةً وتزكيةً منهجيةً استعدَّ إلىٰ أداء المهمّة التي من أجلها خُلق؛ وهي مهمّة التعمير في الأرض، فإذا لم يتزكّىٰ بحسب هذا المقصد القرآني المطلوب باء بالفشل في أداء تلك المهمّة، وارتدّ إلىٰ أسفل سافلين.[2]

## ثالثاً: تزكية الإنسان جماعةً

إذا كانت المهمّة التي كُلّف بها الإنسان هي عمارة الأرض فإنَّ هذه المهمّة لا يمكن أن تنهض بها إلا جماعةُ الإنسان، ومهما يكن من تزكية الإنسان الفرد في ذاته فإنه لا يقدر في حال التفرّد أن يُنجز تلك المهمّة، فيكون الاجتماعُ الإنسانيُّ إذن ضرورةً حتميةً لتحقيقها، والترقّي في الأفراد لا يُفضي بالضرورة إلىٰ ترقّي الجماعة، وإن كان شرطاً من شروطه، فينبغي إذن أن يُضاف إلىٰ تزكية الإنسان الفرد تزكية الإنسان الجماعة، وهو ما جاء في القرآن الكريم مقصداً قائماً بذاته، مُضافاً إلىٰ مقصد تزكية الفرد في نطاق المقصد العامّ؛ مقصد تزكية الإنسان.

---

(١) انظر هذا المنهج التوحيدي للسنوسية في:

- أرسلان، شكيب. **تعليقات علىٰ كتاب حاضر العالم الإسلامي** لمؤلفه لوثروب، بيروت: دار الفكر العربي د.ت، ج٢، ص١٤٠ وما بعدها.

(٢) النجار، عبد المجيد. **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٩م، ج١، ص٥٣ وما بعدها.

وتزكية الجماعة تزيد على تزكية الفرد باعتبارات قائمة على ما رُكِّب في الإنسان من فطرة التمدّن التي يميل بها الإنسانُ إلى أخيه الإنسان بالتعاطف والتراحم والتحابب والتناصر، وعلى ما تقتضيه خصوصيات الحياة الجماعية من الشراكة في المرافق والمصالح والأهداف. وبناءً على ذلك فإنَّ التزكية الجماعية تستلزم فقهاً زائداً على فقه التزكية الفردية، وهو فقه إذا أُخذ بقواعده ارتقت الجماعة في ذاتها وخرجت قدراتها التي أودعها الله تعالى فيها بالقوّة إلى الفعل وحقّقت بقدر ذلك القدرة على أداء أمانة التعمير، وإذا اختلّت تلك القواعد ارتكست الجماعة إلى حال العطالة، وأخلدت إلى الأرض، وقصرت عن أداء تلك المهمّة.

وإذ قد خُلق الإنسان على فطرة الازدواجية بين عوامل متقابلة في شأن الحياة الجماعية، فأنانيةٌ واستئثارٌ وحبٌّ للاستحواذ يقابلها نـزوعٌ إلى الحياة المشتركة والتعاون على مقتضياتها وما يتطلّبه ذلك من الإيثار والتفاني ونكران الذات، فإنَّ تحقيق الحياة الجماعية الفاعلة المنتجة لا تتمّ إلّا بجهد يبذله الإنسان في اتّجاه مجاهدة للنفس من أجل الجماعة، وتبذله الجماعة من أجل أن ترتقي في سُلَّم التآخي والتراحم والتناصر والتعاون، فهي إذن تزكيةٌ جماعيةٌ، تنطلق من ذات الفرد لتهيئته للحياة الجماعية كما مرّ بيانه، وتنتهي إلى أن تصبح الجماعة كأنها الفردُ الواحد في رعاية أعضائه وتحقيق مصالحه وأهدافه، وبذلك الجهد المزدوج تكون التزكية الجماعية التي تخرج قدرات الجماعة الإنسانية من القوّة كما قدّرها الله إلى الفعل المؤهّل لأداء مهمّة العمران.

ولعلّ جماع الفقه في التزكية الجماعية هو ما عبّرت عنه الآية الكريمة بالتعارف في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾ [الحجرات: ١٣]، فالتعارف في هذا المقام إنما المقصودُ به رجوع الكثرة من الأفراد على تعدّدهم القبلي إلى وحدة متعاونة على ما يكون به قَوام الحياة الجماعية، وما يكون به تحقيق أغراضها، وإنما عبّر عن التعاون بالتعارف، لأنَّ هذا أصل لذلك، وهو شرط من شروطه، فهو إطلاق لاسم الشرط على المشروط، أو السبب على النتيجة، وذلك رائجٌ في لسان العرب.[1]

(١) كثير من التفاسير التي اطّلعنا عليها وقفت بالتعارف عند معناه الظاهري، وذلك بالرغم من ذكر أن الآية نـزلت بمناسبة استوجبت النهي عن التفاخر واللمز والتنابز مما يقوم قرينة على أن التعارف المأمور به هو المقتضي لأضداد هذه، من وحدة ووئام وتعاون، فمجرّد معرفة الناس بعضهم بعضاً لا يؤدّي الغرض في معالجة سبب النزول. هذا وقد أورد ابن عاشور تفسيراً اعتمدنا عليه في المعنى الذي حدّدناه ونصّه ما يلي: =

وللتعارف بهذا المعنى الذي انتهينا إليه وحدّدناه قاعدةً جامعةً لفقه التزكة الجماعية مظاهر وتحقّقات متعدّدة، يعتبر كلُّ واحدٍ منها قاعدةً فرعيةً للقاعدة الأساسية الجامعة.

## ١- التزكية بالتعارف التكافلي:

ومعناه أنْ يقومَ كلُّ فردٍ وكلُّ مجموعةٍ في المجتمع مقام الكفيل لكل الأفراد والمجموعات الأخرى على قدر الوسع، والكفيل، كما شرحه أحد المفسّرين هو "الشاهد والضامن والرقيب على الشيء، المراعي لتحقيق الغرض منه."[1] وهذا المعنى الجامع للكفالة هو الذي نقصده في هذا المقام وصفاً لعلاقة اجتماعية يكون فيها الفرد والمجموعة رعاة للآخرين من الأفراد والمجموعات في اتجاه متبادل، رعاية تهدف إلى تمكين ذوي القصور والعجز والحاجات والأرزاء من الارتقاء إلى حال القدرة على أداء مهامّهم، والوفاء بأغراض حياتهم بتخليصهم مما حلَّ بهم من العوائق المعطّلة دون ذلك.

ويكون تعارف التكافل مادياً كالإيفاء بحاجات الفقراء والمحتاجين، والقصر من لوازم العيش الكريم، كما يكون معنوياً بالمواساة والتسرية عن المأزومين والمنكوبين، وبالتعليم والإرشاد للجهلة والضالين، وجماع هذا التعارف قوله ﷺ: "مثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسد بالسهر والحمّى."[2] والتداعي بالسهر والحمّى ليس في حقيقته العلمية سوى تجنّد جهاز الدفاع في سائر الأعضاء لنجدة العضو المصاب وكشف العطب عنه.[3]

---

= "كان هذا التقسيم الذي ألهمهم الله إيّاه نظاماً محكماً بربط أواصرهم دون مشقة ولا تعذّر، فإن تسهيل حصول العمل بين عدد واسع الانتشار يكون بتجزئة تحصيله بين العدد القليل، ثم ببثّ عمله بين طوائف من ذلك العدد القليل، ثم بينه وبين جماعات أكثر. وهكذا حتى يعمّ أمة أو يعمّ الناس كلّهم، وما انتشرت الحضارات المماثلة بين البشر إلا بهذا الناموس الحكيم." انظر:

- ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٢٦، ص٢٦٠.

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٦٢.

(٢) مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البرّ والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، ح٢٥٨٦، ص١٠٤١.

(٣) يقع في وَهْم كثير من المسلمين أن هذا التكافل أو كثير منه يدخل في باب النّفل، فآل معظمه إلى الضياع، والحقّ أنه واجب ديني في حق الأفراد والمجموعات، والشواهد على ذلك كثيرة يؤكد بعضها بعضاً، انظر في هذا الموضوع:

- سابق، السيد. **فقه السنة**، القاهرة: دار الريان للتراث، ط٢، ١٩٩٠م، ج١، ص٤٨٤ وما بعدها.

وحينما يفشو في المجتمع هذا التعارف، فإنَّ القافلة الجماعية تكون جهودها متنامية بإسهام جميع أفرادها أو أغلبيتهم الساحقة، ويقلّ فيها المعطوبون إلى حدٍّ كبيرٍ، فلا يأخذون من الجهد ما يرجع إلى الخلف لمعاناتهم، وبذلك تتسارع وتيرة التقدّم في الإنجاز العمراني، وذلك ضربٌ من الترقّي الجماعي؛ إذ هو مُفضٍ إلى الخلوص من أكدار المآسي الحاصلة بالشدائد والكروب من جهة، وإلى الاقتدار على الإنجاز والفعل من جهة أخرى.

وليس هذا التكافل الجماعي بالأمر الذي يحصل بالتلقائية نظراً للعوامل المتقابلة فيه كما بيّناه، وإنما هو يتحقّق بجهد فردي وجماعي مدافعة للهوى، وترتيباً للجهد الجماعي في اتّجاه موحّد؛ ولذلك جاء القرآن الكريم يدعو بأحكام كثيرة إلى هذا التكافل في بُعديه المعنوي والمادّي، كما بدا في الأوامر المتواترة بالتآسي والتراحم والتناصر والإنفاق المالي بالزكاة والصدقات والقربات، ومن ذلك في القرآن الكريم من الاستفاضة ما ينتج يقيناً بأنّ التزكية الجماعية بالتكافل مقصد من مقاصده المعتبرة.

## ٢- التزكية بالتعارف الشورى:

ومعناه أنْ يتطارح أفرادُ المجتمع قضاياهم ومشاكلهم للمداولة فيها، بحثاً وتحليلاً وتعليلاً وإبداء رأي، وأن يكون ذلك سنّةً متفشيةً فيهم، شاملةً للأفراد كلِّهم، ومستوعبةً لأمور الحياة جميعها في دوائر متواسعة، بحسب تنوعّ الأمور من جهة، والقدرة على إبداء الرأي من قبل المستشارين من جهةٍ أخرى. وقد تنـزّلت الشورى في النظام الإسلامي بهذا المعنى الشمولي أصلاً من أصول الدين، يتّصل أساساً بمبدأ الاشتراك في تعمير الأرض وتحمّل المسؤولية في ذلك، ويتأكّد بالعموم الذي جاء محفوفاً في طلب الاستجابة بالصلاة قبله، والزكاة بعده، وهما من أركان الدين، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣٨﴾ ﴾ [الشورى: ٣٨]. فتكون الشورى بذلك قانوناً للحياة الجماعية كلِّها، خلافاً لما استقرَّ في بعض الأذهان من أنها شأنٌ من شؤون السياسة دون غيرها.[١]

---

(١) انظر تأصيلاً للشورى الإسلامية، مقارناً بالديمقراطية الغربية في:

- الترابي، حسن. "**الشورى والديمقراطية**: إشكالات المصطلح والمفهوم"، **مجلة المستقبل العربي**، س٨، عدد٧٥، أيار/ مايو ١٩٨٥م، ص٢٢-٤. انظر أيضاً بحثاً عميقاً مؤصّلاً للشورى في:

- الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ١٩٩٢م.

وبمسلك الشورىٰ علىٰ هذا النحو الجامع تتكاثف طاقاتُ المجتمع في المعرفة النظرية والخبرة العملية، وتتقابل في حوار نقديٍّ يتحصحص فيه الحقُّ فيما ينبغي أن تجري عليه حياة الناس، فهي بذلك حركة تقدّمية ترتقي بالجماعة في سبل مصالحها التي لا تنتظم إلا علىٰ أصول من الحقِّ، وهي أصولٌ يعزُّ علىٰ المستبدّ فرداً أو مجموعة أن يتوصّل إليها باللون الواحد من الرأي كما تشهد بذلك أخطاء المستبدّين في القديم والحديث.

ومن جهة أخرىٰ فإنَّ شراكةَ الأفراد في المداولة وإبداء الرأي في أمور الحياة، ثم الانتهاء إلىٰ وجه يكون عليه العزم، من شأنه أنْ يشعر الجميع بأنهم من ذوي الشأن والمسؤولية في تصريف الحياة، وأنَّ الوجه الذي وقع الانتهاء إليه هو وجهٌ شاركوا هم في صناعته بصفة مباشرة أو غير مباشرة، فتنشأ في النفوس الهمّة لتنفيذه بإحسان، ورعايته حال التنفيذ بوجوه الملاحظة والرصد لتعديله وتجويده بحيث يحقّق المصلحة في أعلىٰ درجاتها، ولا يصدّ النفوس عن ذلك صادّ من الاستهتار واللامبالاة حينما تكون الآراء التي تعالجها الجماعة بالتطبيق مسقطة عليهم بالاستبداد، فتؤول في الواقع إلىٰ البوار حتىٰ وإن كانت في ذاتها حقاً، وهل بوار المسلمين منذ عهود في مشاريع نهضتهم -في شطر كبير منه- إلّا نتيجة لاستهتار الشعوب بها بسبب من الاستبداد المسلّط عليها؟

وإذا دُمج بمسلك الشورىٰ عاملٌ نفسيٌّ من قوّة الإرادة في تحمّل التنفيذ إنجازاً ورعايةً إلىٰ عامل الضمان بالوصول إلىٰ الحقّ في القدر الأكبر من الإمكان بناءً علىٰ التداول الواسع للرأي، فإنَّ الجماعة بهذين العاملين ترتقّىٰ صعداً في قوّتها، وتحقّق بالفعل ما كان كامناً فيها من القدرات بالقوّة، فتزكو في ذاتها، وتزكو في حركتها، بما تصيب من الحقِّ في الفكر، ومن الإحسان في تنـزيله علىٰ واقع الحياة، وعلىٰ هذا الأساس عددنا التعارف الشوري قاعدةً من قواعد فِقه التزكية الجماعية.[1]

## ٣- التزكية بتعارف التآمر بالمعروف:

قد تتوصل أمّةٌ ما بالشورىٰ إلىٰ وجوه الحقِّ، وإلىٰ العزم علىٰ تنفيذه، ولكن تطرأ عليها الملابسات الداخلية أو الخارجية، فإذا ما عرفت من الحقِّ وعزمت عليه تناله وجوه من

---

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٤، وج٢٥، ص١١١. راجع في ذلك: الشورىٰ وفوائدها الاجتماعية.

الغفلة أو الفتور عند بعض المجموعات أو الأفراد، فيصير معطّلاً في الأذهان أو في الأعمال، بل قد يتناوشه الباطل فيحلُّ محلَّه في موقع أو في آخر. ولتفادي هذا الانحراف الذي قد يرد على المجتمع تأتي قاعدة تزكوية حافظة، هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وتعني هذه القاعدة أنْ يقومَ الأفرادُ والمجموعات في نطاق الأمّة مقام الحارس الاجتماعي الذي يرصد السيرورة الحضارية للمجتمع، فإذا ما رأى مبدأ ممّا تعارف عليه الناس قد أهمل بغفلة أو فتور نبّه إليه، وحشد من أجل عودته في الأفهام والأعمال، وكذلك إذا ما رأى مظهراً من المنكرات الخارجة عن المألوف الذي أقرّه المجتمع بعد التشاور نبّه إليه، وحشد من أجل إزالته. وهكذا يتكوّن بهذه القاعدة منـزع اجتماعي عامّ يحرس مسار الترقّي الجماعي من أن يفتر أو يزيغ وينحرف، وكأنه جهازُ مناعة يعالج ما يصيب الحياة الاجتماعية من حياد عن خطّ الترقّي، بل إنّه يوفّر لها أسباب السّداد قبل أنْ تقع في الحياد.

وقد جاء في القرآن الكريم تقرير متكرّر لهذا المبدأ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ ۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤-١٠٥]. وفي التعبير بالمعروف والمنكر إيماء إلى أنَّ المقصود بالرعاية والحفظ هو الخط العام الذي اختطّه المجتمع لنفسه بالتشاور، قطعاً في ذلك لطريق الآراء المتسلّطة المعبّرة عن وجهات خاصّة لأفراد أو لمجموعات. وحينما يغيب هذا الأدب الاجتماعي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنَّ المجتمع يصير عرضة للانتكاس عن مساره في الترقّي، وذلك ما صوّره قوله ﷺ: "كَلّا والله لتأمرنّ بالمعروف ولتنهونّ عن المنكر، ولتأخُذنَّ على يد الظالم، ولتَأْطِرُنَّه على الحقِّ أطراً، ولتقصُرنَّه على الحقِّ قصراً، أو ليضربنَّ الله بقلوب بعضكم بعضاً."[1] فغيابُ هذه القاعدة في التعارف يُفضي إلى تصدّع البناء الاجتماعي باختلاف القلوب، وذلك نكوسٌ في طريق الترقّي المجتمعي.[2]

---

(١) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٩م، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ح٤٣٣٦، ص٤٧٣.

(٢) انظر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عامّة:

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، تحقيق: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦م. وانظر في مجمل هذه المعاني في:
- النجار، **الشهود الحضاري للأمة الإسلامية**، مرجع سابق، ج١، ص٥٨ وما بعدها.

إنَّ هذه القواعد الثلاث تتكامل في تزكية الجماعة من أجل تأهيلها لأداء مهمّتها التعميرية، فالتكافلُ يحشد القوىٰ الفردية ويكتّلها ويصنع اللحمة الجماعية، والتشاور يرشّد الرأي والعمل، فيسدّدهما إلىٰ الحقِّ والخير، والتآمر بالمعروف يعصم من الزّيغ، ويحفظ السيرورة علىٰ خطّ الترقّي السّوي. ولو تأمّلنا في ضعف الجماعات وقصورها في أدائها الحضاري لوجدنا الأسباب المتعلّقة بالجانب الجماعي لا تخرج عن الخلل في هذه القواعد بعضها أو كلّها؛ ولذلك عددناها قواعد أساسية في التزكية الجماعية، ولِتواتر ما جاء فيها من بيان قرآني ومن أحكام شرعية فإنّها أصبحت تمثّل مقصداً قرآنياً هو مقصد تزكية الإنسان فرداً وجماعة.

**خاتمة:**

تناول الباحثون في القديم والحديث سُبل تزكية الإنسان، وأخذ ذلك حيّزاً مقدّراً من جهودهم العلمية التربوية، وأُقيمت عليه مذاهب بأكملها اتّجهت إلىٰ أخذ الإنسان بتربية نفسية وعملية، ترتقي به في إنسانيته إلىٰ أفق من الاكتمال ما كان ليبلغه لو بقي يستجيب للمطالب التي يقتضيها تكوينه الفطري في غفلة عمّا تستلزمه مهمّة العمران من تنمية مكسوبة لما خُلق عليه من القدرات.

غير أنَّ الجهود التي بُذلت في هذا الشأن اتّجهت في أغلبها إلىٰ تزكية الإنسان في بُعده الفردي، ولم يكن لتزكية الإنسان في بُعده الجماعي إلا الحظّ اليسير، كما اتّجه أغلبها في تزكية الفرد إلىٰ بُعده الروحي تصفية بالفضائل والعبادات وترويضاً للنفس علىٰ كبح الشهوات واكتساب الفضائل، وكلُّ ذلك كان في الغالب من أجل الخلاص الفردي في يوم الحساب، وكان عند البعض مقترناً بهجران مشاغل الدنيا والقعود عن أيّ كسب مادّي فيها.

وفيما نقدّر فإنّ تزكية الإنسان كما هي في المقصد القرآني تتجاوز تزكية الفرد إلىٰ تزكية الجماعة، وتتجاوز تزكية البُعد الروحي في الفرد إلىٰ الأبعاد الفكرية والإرادية والجسمية، ويتأسّس كلُّ ذلك علىٰ وعي الإنسان بحقيقة نفسه ومهمّته في الحياة، ووعيه بمنـزلته في الكون، وذلك ما حاولت هذه الورقة بيانه.

الفصل الثاني:

# الإنسان في القرآن: من الخلق إلىٰ العمران؛ تجلّيات صورة الإنسان الزكي

وفاء توفيق[1]

**مقدمة:**

تُشكِّل منظومة القيم العليا (التوحيد، والتزكية، والعمران) مقاصد قرآنية حاكمة،[2] تختزل رؤية الإنسان المسلم لنفسه وغيره والعالَم؛ وجوداً، ووظيفةً، وغايةً. وهي تُمثِّل ثلاثية متكاملة متداخلة؛ فالتوحيد هو الأصل الذي يُوجِّه تصوُّر الإنسان وسلوكه، وهو الباعث له علىٰ تحقيق القيم العليا الأُخرىٰ، والمرجع في تحقيق ما سبق. أمّا التزكية فهي فعل قيمي يُعَدُّ شرطاً أساسياً ضامناً لحصول القيمة الحاكمة الثالثة؛ العمران.

ولا يمكن لخَلق الإنسان ووجوده أنْ يكون له معنىٰ يقنع العقل، ويطمئن النفس، إلا بإقراره بوجود خالق لهذا الكون، مُدبِّر لشؤونه... وعبيدية هذا الإنسان لخالقه رهينة بأداء الوظيفة المنوطة بوجوده، وهي إعمار الأرض بالصلاح والخير والنفع... وذلك بتوظيف كل طاقاته الروحية والعقلية والجسمية والنفسية التي حباه الله تعالىٰ بها لأجل تلك الغاية العظمىٰ؛ لذا كان من أهم أهداف الإسلام إيجاد "الإنسان الزكي" المنطلق من عقيدة التوحيد، والساعي إلىٰ إقامة العمران؛[3] فالتزكية لا تكتمل من دون توحيد، ولا تصدق من غير فعل عمراني يشير إلىٰ الأرضية العقدية والفكرية للإنسان الذي قام به.

---

(١) دكتوراه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس – فاس/ المغرب سنة ٢٠١٤م. البريد الإلكتروني: ouafae1997@yahoo.fr

(٢) العلواني، طه جابر. **التوحيد والتزكية والعمران: محاولات في الكشف عن القيم والمقاصد القرآنية الحاكمة**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م.

(٣) المرجع السابق، ص١١٩ – ١٢٠.

وإذا كنّا نَعُدُّ التوحيد هو الأصل الذي ينطلق منه الإنسان الخليفة، والمرجع الذي يعود إليه لتحقيق قيمة التزكية؛ كدحاً لإعمار الأرض، وأداء أمانة الاستخلاف فيها، فإنَّنا نَعُدُّ التزكية والعمران قيمتين متلازمتين تلازُم المقدمات والنتائج؛ فبقدْر ما تزكو النفس يصدر عنها كل صلاح ونفع، وبقدْر ما تنغمس في الشَّر تكون بؤرة للفساد والإفساد. إذن، فالتزكية في القرآن الكريم هي شرط للعمران، ومقدمة له، وهو عائدها ومُخْرَجُها.

ويُؤكِّد فتحي حسن ملكاوي البُعْد العمراني البشري لمقصد التزكية، والمقاصد المرتبطة بها أصلاً أو فرعاً؛ ذلك أنَّ "خطاب التكليف في القرآن الكريم، الذي يأتينا في الغالب بصيغة الجمع، يشمل كل وحدات الجمع، بدءاً من الفرد فالأسرة فالقوم... لأنَّ المقصود في النهاية هو تزكية العمران البشري على هذه الأرض."(1)

إنَّ التزكية هي قيمة عليا حاكمة ضابطة للسلوك الإنساني الحضاري والعمراني، وذلك بتصحيح فكر المسلم وعمل جوارحه، وتوجيهه التوجيه السليم نحو مهمة الاستخلاف، فيصبح بتحقُّقها "إنساناً زكياً"، أو "إنساناً خليفةً" مُؤهَّلاً لإعمار الأرض؛ ما يُؤكِّد أهمية الكشف عن صورة الإنسان في القرآن الكريم بعد تحقُّق فعل التزكية، وهذا ما سنُفصِّل الحديث عنه من خلال دراستنا وَفق خطة تضم محاور أربعة وخاتمة، إضافةً إلى المقدمة.

فقد خصَّصنا المحور الأول لتفصيل القول في صورة الإنسان الزكي الفرد استحضاراً لكل العناصر التي يتألَّف منها، ليكون المحور الثاني كاشفاً صورة الإنسان الزكي في علاقته بأسرته وذوي رحمه، وأفردنا المحور الثالث للبحث في صورة الإنسان الزكي في علاقته بمحيطه الخارجي (إخوته في الدِّين، وإخوته في الإنسانية). أمّا المحور الرابع فجعلناه كاشفاً لعلاقة الإنسان الزكي بمحيطه البيئي، في حين اشتملت الخاتمة على أهم الخلاصات المبثوثة في ثنايا هذا البحث، وأردفناها ببعض المقترحات، مشفوعةً بتبيان ما يفتحه البحث من آفاق الدراسة.

---

(1) ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1432هـ/ 2011م، ص270.

وبالرغم من وجود كثير من الدراسات والأبحاث التي تناولت موضوع تزكية الإنسان، فإنَّها -بحسب ما توصَّلنا إليه- لم تتوجَّه إلى إبراز صورة الإنسان التفصيلية في القرآن الكريم بعد تحقُّق تزكيته، ليهتم هذا البحث بتفصيل أهم ملامح هذه الصورة بعد تحقُّق التزكية للإنسان؛ سواء على مستوى العناصر الـمُكوِّنة له، أو على مستوى علاقاته الإنسانية والكونية المتعددة، وجِدّة البحث من هذه الناحية هي التي تضفي عليه أهمية وقيمة.

ويكتسب البحث أيضاً قيمته من قيمة موضوعه؛ فلا يكاد يختلف اثنان في محورية مقصد التزكية ضمن منظومة القيم العليا والأساسية الـمُؤطِّرة للوجود الإنساني، حيث جعلها العديد من الـمُفكِّرين والعلماء ثانية القيم الثلاث الحاكمة التي منهن تشتق سائر القيم...[1] وقد أكَّدنا في هذا البحث أنَّ التزكية هي قيمة في ذاتها، تتفرَّع منها منظومة ضخمة متكاملة من القيم الأُخرى، وأنَّها -في الوقت نفسه- وسيلة وآلية لتحقيق قيمة أعظم وغاية أكبر، هي الاستخلاف على الأرض وإعمارها وَفق إرادة الله وشرعه.

ولسبر أغوار ما سبق، فقد اعتمدنا المنهج الاستقرائي عند جمع مادة البحث العلمية، ووظَّفنا المنهج الاستنباطي حين سعينا إلى كشف معالم تحقُّق تزكية الإنسان واستخلاصها، فضلاً عن اعتماد منهج التحليل والبناء والتركيب في أثناء عرضنا المادة العلمية وقراءتها؛ لتبيان تجلّيات تحقُّق تزكية الإنسان في القرآن الكريم.

و"التزكية" هي مصطلح قرآني مركزي، يتبوَّأ موقعاً بارزاً في منظومة المفاهيم القرآنية الأساسية، ذلك أنَّ موضوعها هو الإنسان الخليفة المقصود بالصلاح والإصلاح، تأهيلاً لأداء المهمة الاستخلافية. وقد ورد لفظ "التزكية" ومشتقاته في القرآن الكريم أكثر من خمسين مرَّة بدلالات متقاربة، أهمها:

- زكاة المال الذي يعني تطهيره.
- تزكية الرجل نفسه؛ أي مدحها والثناء عليها.

---

(١) ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا: التوحيد والتزكية والعمران**، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

- الأفضل والأرقىٰ، وذلك في سياق العلو بأخلاق النفس، والارتقاء بالعلاقات الاجتماعية. قال تعالىٰ: ﴿أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٣].

- تزكية النفس؛ أي تطهيرها من مفاسد الأخلاق، وذميم الصفات، وعلىٰ رأسها الشرك والمآثم. قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ۝٣﴾ [عبس: ٣]، وتحليتها بالخيرات والبركات[1].

وفي مداخلتنا هذه سنُخصِّص الحديث عن التزكية التي هي فعل إصلاح للإنسان المستخلف علىٰ الأرض، وهي بهذا المعنىٰ "تُنسَب تارة إلىٰ العبد لكونه مكتسباً لذلك، نحو: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۝٩﴾ [الشمس: ٩]، وتارة إلىٰ الله تعالىٰ لكونه فاعلاً لذلك في الحقيقة، نحو: ﴿بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٩]، وتارة إلىٰ النبي ﷺ لكونه واسطة في وصول ذلك إليهم، نحو: ﴿تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]، ﴿يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ﴾ [البقرة: ١٥١]، وتارة إلىٰ العبادة التي هي آلة في ذلك، نحو: ﴿وَحَنَانًا مِّن لَّدُنَّا وَزَكَوٰةً﴾ [مريم: ١٣]، ﴿لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ۝١٩﴾ [مريم: ١٩]؛ أي: مُزَكّىً بالخلقة... كما يكون لجُلِّ الأنبياء والرسل."[2]

إنَّ التزكية بوصفها عملية تروم إصلاح الإنسان وتغييره، تتطلب توافر آليات ووسائل مُعِينة علىٰ تحقيق ذلك. والمُتدبِّر الآيات القرآنية التي تشير إلىٰ أنَّ تزكية الإنسان هي من أهم مقاصد نـزول الرسالات السماوية، يستنتج أنَّ التزكية قد وردت مقترنة بالتعليم في أربع آيات من الذكر الحكيم؛[3] في واحدة منها تَقدَّم لفظ "التزكية" علىٰ "التعليم"، لنخلُص إلىٰ ما يأتي:

- مصدر التزكية، والباعث عليها، والمرجع فيها، هو القرآن الكريم؛ تلاوةً، وإصغاءً، وتعلُّماً، وتمثُّلاً.

---

(١) انظر مجموع تلك المعاني في:

- ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط٣، ١٤١٤ھ، حرف و-ي، فصل الزاي، ج١٤، ص٥٨.

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. **المفردات في غريب القرآن**، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، بيروت- دمشق: دار القلم، الدار الشامية، ط١، ١٤١٢هـ، ج١، ص٣٨٠-٣٨١.

(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٨١.

(٣) الآيات هي: [١٢٧] و[١٥١] من سورة البقرة، و[١٦٤] من سورة آل عمران، و[٢] من سورة الجمعة.

- تأكيد العلاقة الوطيدة غير المنفكة الجامعة بين التزكية والتعلُّم بنوعيه،[1] واعتبار هذا الأخير الآلية التي لا غنىٰ عنها في أثناء الفعل التزكوي.

أمّا وجه التقديم والتأخير بين التزكية والعلم فنُوجِّهه بالآتي:

- وجود علاقة شرطية بين التزكية والعلم؛ فلحصول التزكية لا بُدَّ من علم مُوجّه، ولأخذ العلم لا بُدَّ من نفس زكية متواضعة، مريدة للتغيير، هادفة إلىٰ الإصلاح.
- تقديم التزكية علىٰ التعليم تارة، وتأخيرها تارة أُخرىٰ؛ لنعلم أنَّه ينبغي تجدُّدها، فهي قبل التعليم واجبة، وبعده لازمة. وهذا ما يقتضيه العطف بالواو، إضافةً إلىٰ أنَّ صيغة المضارع فيها توحي بالاستمرارية.

إنَّ العلم بالقرآن الكريم يُمكِّن الإنسان من مادة "التزكية" التي تضمَّنتها آياته، وفصَّلت الحديث عنها؛ فلا تزكية من دون الرجوع إلىٰ القرآن الكريم لاستيفاء ذلك، إيجاداً لـمُسمّىٰ "إنسان التزكي"، الباني للمجتمع والبشرية. وبناءً علىٰ ما سبق، فإنّا نجزم بسراب أيِّ فعل تزكوي من غير علم بما أنـزله الله تعالىٰ واختاره لنا لتمثُّله؛ بدليل أنَّ الشارع لم يترك تحديد مادة "التزكية" لتقدير الإنسان المحكوم بظرفيات الزمان وتقلُّباته، وتحوُّلات الليل والنهار، وتجاذبات المصالح الخاصة، وتبايُن الذهنيات والأنانيات، ونسبية القدرات والتقديرات.

وقد مَرَّ بنا آنفاً أنَّ التزكية هي فعل ذو أبعاد متعددة، وامتدادات متنوعة؛ ما يعني أنَّها لا تقتصر علىٰ مستوىٰ الإصلاح الفردي، وإنَّما تدخل في صميم البناء الاجتماعي، وفي عمق نسيج العمران البشري. وهكذا، فإنَّ الحديث عن صورة الإنسان الزكي في القرآن الكريم يستوجب استخلاص صورته الزكية فرداً، وصورته مع مختلف علاقاته. وهذا عيْن ما سنُفصِّل الحديث عنه بين أسطر هذه المداخلة، مُخصِّصين المحور الموالي لإبراز صورة الإنسان الفرد في القرآن الكريم بعد تحقُّق التزكية.

(١) التعلُّم من كتاب الله المقروء: الوحي، ومن كتاب الله المنظور: الكون.

## أولاً: تجلّيات صورة الإنسان الزكي الفرد

لا يمكن الحديث عن أيِّ عمران بشري ورُقيّه وارتقائه إلا بصلاح آحاد هذا الإنسان وتزكيته، ولا تغيير في محيطه إلا بحصول التغيير في نفسه وكُنْهه؛ فهو الأصل والمنطلق، وتلك سُنَّة كونية قائمة باقية، ومعادلة ثابتة مستمرة، يُؤكِّدها لنا الله تعالىٰ في محكم كتابه. قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

إنَّ التغيير والإصلاح الحقيقيين موضوعهما الإنسان الذي يراد له إحداث تغيير عميق من داخله، وذلك لا يتمُّ إلا بتغيير "دوافع الإنسان وشخصه وأفكاره، تغيير نفسه وعقله وسلوكه."[١] ويقع علىٰ عاتق الإنسان الفرد مسؤولية هذا التغيير في المقام الأول حتىٰ ينطلق التغيير "من داخل الإنسان، من تربية الإنسان، من تعليم الإنسان..."[٢]

وتأسيساً علىٰ ما سبق، فإنّا نُسلِّم بأسبقية تزكية الإنسان الفرد حتىٰ يتحوَّل من موضوع للتغيير إلىٰ فاعل في التغيير، ومن سامع مُنصِت لخطاب الله تعالىٰ ورسالته إلىٰ مستجيب لفحواها مُتمثِّل لمقتضاها؛ ليصبح أهلاً لتحمُّل المهمة الجليلة التي لأجلها خُلِق، والقيام بمستلزماتها إعماراً وإصلاحاً. وقد أكَّدنا آنفاً أنَّ التزكية -بوصفها فعل إصلاح شامل كلي للإنسان الخليفة- تستوجب ملامسة كل مُكوِّناته الروحية والمادية، الباطنة والظاهرة. وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ صلاح الجانب الغيبي في الإنسان، الذي يُعبَّر عنه بالكيان الباطن، هو الذي يثمر صلاح جانبه المادي الظاهر، الـمُتمثِّل في عمل الجوارح، ومن ثَمَّ فحديثنا -في هذا المحور- عن صورة الإنسان الفرد بعد التزكية سيشمل إبراز تجلّيات تحقُّق تزكية عقل هذا الإنسان ونفسه وجوارحه.

---

(١) ياسين، عبد السلام. **رجال القومة والإصلاح**، [د.م]: منشورات الصفاء للإنتاج، ط١، ٢٠٠١م، ص٧.

(٢) ياسين، عبد السلام. العدل "**الإسلاميون والحكم**"، [د.م]: منشورات الصفاء للإنتاج، ط١، ٢٠٠٠م، ص٦٩١.

## ١- تجليات تحقُّق تزكية عقل الإنسان:

خلق الله تعالىٰ الإنسان، وكرَّمه علىٰ سائر المخلوقات بما وهبه من عقل. وهذا الأخير هو مناط التكليف وشرطه؛ ما يُؤكِّد أهمية تزكية عقل الإنسان الذي يُعَدُّ الـمُوجِّه له، والـمُدبِّر لشؤونه. ومن أهم تجلّيات ذلك:

أ- الدلالة علىٰ الوجود والتوحيد؛ فقد أناط الله تعالىٰ بالعقل مهمة التفكُّر والتدبُّر والنظر والتأمُّل في الوحيين: المنظور والمقروء،[1] وربط الأسباب بالـمُسبِّبات، وإلحاق النتائج بالمقدمات... كل ذلك للوصول إلىٰ الحقيقة الكبرىٰ؛ الوجود والوحدانية، والعمل بمقتضياتها الذي هو عبادة الله بمفهومها الواسع الممتد. لقد استحوذ طرح الأسئلة الوجودية علىٰ فكر الإنسان منذ بدايات وعيه وإدراكه، وهو أمر صحي ينمُّ عن دافع فطري لمعرفة الحقائق الوجودية حتىٰ تتضح الرؤية؛ من أنا؟ مَن خالق الكون والإنسان؟ ما الوظيفة التي لأجلها خُلِق الإنسان؟ ما مصيره؟ ما معنىٰ الحياة والموت؟ ما موضوع ابتلاء الإنسان واختباره في هذه الدنيا، وعلىٰ هذه الأرض؟... لينطلق العقل في التفكُّر والتدبُّر في الوحيين: المنظور والمقروء، مُعتمِداً علىٰ هذا الأخير، ومُسَدّداً به للوصول إلىٰ الحقائق المطلقة؛ أركان الإيمان، وعلىٰ رأسها التوحيد. وهكذا يتجلّىٰ دور العقل في "إدراك موقعه وغايته من الحياة، ووسيلته إلىٰ طلب علم الغيب، والتلقّي عن رسالات الوحي."[2]

كثيرة هي الآيات التي تُؤكِّد أنَّ العقل الزكي هو العقل الذي يُعمِل النظر والتأمُّل للوصول إلىٰ حقيقة الوجود، والوحدانية، والبعث، والجزاء...[3] ومن ذلك، قول الله

---

(١) أكَّد العديد من الـمُفكِّرين أهمية الجمع بين النظر في الوحي والنظر في الكون، بوصفهما مجالين لأخذ المعرفة، ولأنَّ الاقتصار علىٰ النظر في أحدهما من دون الآخر يوقع في خلل منهجي وحضاري كبير. انظر مثلاً:
- أبو سليمان، عبد الحميد. **أزمة العقل المسلم**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٣م، ص١١٥-١١٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) تكرَّر ذكر لفظ "يعقلون" في القرآن الكريم نحو خمسين مرَّة.

تعالىٰ: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: ٢٠]، وقوله سبحانه: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥-٣٦]. وفي المقابل، فقد ذمَّ القرآن الكريم مَن لم يُزَكِّ عقله، فتخلّىٰ عن وظيفته. قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلْبُكْمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الأنفال: ٢٢].

وتزخر سورة يس بالعديد من الآيات الدالة التي تستفز العقل والمنطق للإقرار بأركان الإيمان. قال الله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ مِنْ أَقْصَا ٱلْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَىٰ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱتَّبِعُوا۟ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٠﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَن لَّا يَسْـَٔلُكُمْ أَجْرًا وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴿٢١﴾ وَمَا لِىَ لَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِى فَطَرَنِى وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٢﴾ ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾ إِنِّىٓ إِذًا لَّفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ إِنِّىٓ ءَامَنتُ بِرَبِّكُمْ فَٱسْمَعُونِ ﴿٢٥﴾﴾ [يس: ٢٠-٢٥]. فخطاب الرجل الآتي من أقصىٰ المدينة ينمُّ عن عقل زكي؛ بدعوته قومه إلىٰ التفكُّر في رسالة الرسل، من حيث شخصهم الصادق، فهم لا يطلبون أيَّ مقابل، أو امتياز، أو تميُّز... ومن حيث مضمون الرسالة التي جاؤوا بها، والتي هي كلها هداية وخير وصلاح... لتتضح لنا صورة العقل الزكي بالنتيجة العقلية الطبيعية التي توصَّل إليها، وهي الإيمان بالله الخالق المبدع الذي بيده الأمر كله، واتباع شرعه تمثُّلاً، والتبرُّؤ من الاعتقاد بسواه؛ لأنَّ ذلك محض ضلال العقل البشري الـمُعَطّل.

ثمَّ جاءت باقي الآيات من سورة يس تستعرض مختلف الأدلة التي يتعيَّن علىٰ العقل التفكُّر فيها للوصول إلىٰ الحقيقة الكبرىٰ؛ الإيمان، والتوحيد. وقد ختمت السورة بتوجيه منهجي وظيفي للعقل البشري؛ لتضعه علىٰ محكِّ التزكية، باسترجاع دوره في التفكُّر، وربط الأسباب بالـمُسبِّبات، والخلوص إلىٰ النتيجة الحتمية اليقينية. قال الله تعالىٰ: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ۚ بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [يس: ٧٨-٨٣].

إنَّ تجلّيات تزكية عقل الإنسان لا تنحصر في تدبُّر عالَم المحسوسات ودراسته فحسب، بل إنَّ دوره في الاستدلال على عالَم الغيبيات أساسي لا يستغنى عنه، بالرغم من محدودية طاقته وقدراته؛ فهو يستخدم الفهم الطبيعي والربط المنطقي للبرهنة على الوجود، والامتحان، والبعث، والجزاء. قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴿١١٦﴾﴾ [المؤمنون: ١١٥-١١٦]، وقال عزَّ من قائل: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾﴾ [آل عمران: ١٩٠-١٩١]. ليخلص العقل الزكي إلى أنَّه من العبث المحال على خالق هذا الكون بكل ما فيه أنْ يخلق الإنسان لمجرَّد الأكل والشرب والمتعة والعيش، وينتهي كل ذلك عند هذا الحد؛ فالمنطق العقلي السليم لا يستسيغ ذلك، ويستوجب مجيء حياة أُخرى للحساب والجزاء.

وإذا تقرَّر عند العبد وجود الخالق، فإنَّ ذلك يستوجب التقرُّب إليه بالعبادة، والمبادرة إلى امتثال شرعه، وتلكم هي أهم صور تحقُّق تزكية النفس.

ب- الاجتهاد في فهم الخطاب الإلهي وعقله، وما يستلزم ذلك من اجتهاد واستنباط؛ لأجل حُسْن تمثُّل أحكامه، وتنزيل مقتضياته؛ فالعقل شرط في التكليف، بل هو مناطه.

ت- تعرُّف النواميس الكونية، واكتشاف خبايا الكون وأسرار مخلوقاته؛ ما يُيسِّر مهمة إعمار الأرض.

ث- بذل مختلف أنواع الجهد لاستخراج كنوز الأرض، وتنمية خيراتها، وتسخير كل ذلك لما فيه سعادة الإنسان ونفعه.

ج- توظيف طاقات الإنسان في كل ما يمكن أنْ يعود على البشرية بالخير والصلاح والنفع؛ تعلُّماً وتخطيطاً، فهماً وتدبيراً، اكتشافاً وابتكاراً، صناعةً وإنتاجاً.(١)

(١) سنُفصِّل الحديث عن ذلك لاحقاً عند حديثنا عن صور تزكية الإنسان وتجلّياته في علاقته بالعمران البشري.

إنَّ ما ذكرناه من صور تُحقِّق تزكية العقل تتضافر، ليكون النِّتاج هو إعمار الأرض؛ إيماناً، وصلاحاً، ونفعاً، وخيراً.

## ٢- تجلّيات تحقُّق تزكية روح الإنسان:

خلق الله تعالىٰ الإنسان من طين، ثمَّ نفخ فيه من روحه. وتتجلّىٰ صورة تحقُّق زكاة روح الإنسان أو نفسه في مدىٰ إشباع أشواقها إلىٰ خالقها؛ قرباً منه عَزَّ وجَلَّ، وتحقيقاً لدوام الصلة به سبحانه. ومن أهم تجلّيات ذلك:

أ- دوام الصلة والقرب من الخالق، بفضل ما شرعه لنا من مختلف أنواع العبادات، وعلىٰ رأسها، وفي حدِّها الأدنىٰ، الالتزام بأركان الإسلام، إضافةً إلىٰ دوام الإقبال علىٰ باقي العبادات الـمُحقِّقة لدوام الصلة بالله تعالىٰ؛ مناجاةً، وتوحيداً، وتعظيماً، وشكراً، واستغفاراً، وذكراً، وقراءةً للقرآن.

ب- حُبُّ الله تعالىٰ بالتفكُّر في نعمه وآلائه وحكمته ورحمته... وما به يسارع الإنسان إلىٰ امتثال شرعه؛ فبرهان المحبة الاتباع كما جاء في قول الله تعالىٰ: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾﴾ [آل عمران: ٣١].

ت- الخشية من الله تعالىٰ؛ فعلىٰ قدْر معرفة الإنسان خالقه وقربه منه، علىٰ قدْر ما يكون دائم استحضار مراقبته له، وعلمه بخائنة عينيه وخبايا صدره، فيخشاه ويتقيه، ويبتعد عن كل ما يغضبه من معاصٍ وآثام؛ خوفاً، وطمعاً.

ث- الحياء من الله تعالىٰ، تجلٍّ لتزكية روح الإنسان، وهو يتحقَّق بحرص المؤمن علىٰ ألا يراه خالقه في موضع قد نهاه عنه، فيبتعد عن المعاصي والموبقات التي تهوي به إلىٰ درك البهيمية.

ج- تعظيم الله تعالىٰ؛ فعلىٰ قدْر معرفة الخالق سبحانه، علىٰ قدْر تعظيمه وتقديره. وكلما ازددنا معرفةً بأسرار خلقه، واطَّلعنا علىٰ سعة ملكوته، وأدركنا عظيم قدرته، كَبُر

تعظيمنا للخالق، وزاد إذعاننا لأمره ونهيه، واستشعرنا الذلة لجنابه، ونلنا التكريم لعبادتنا إيّاه، وحُزْنا الشرف لعبوديتنا له، وخضوعنا لسلطانه.

ح- شكر الله تعالىٰ؛ فالروح الزكية تظل حيَّة بشكرها خالقها علىٰ عظيم ما أسبغه عليها من نِعَم مادية ومعنوية. وهي لا تترفَّل في النِّعم وتأنسها، ثمَّ تغفل عن الـمُنعِم بها، فتلك غفلة تنأىٰ عن الوقوع فيها الروح الزكية ما دامت مُقِرَّة بفضل الخالق عليها، شاكرة لأنعمه. والشكر هو من المقامات العلية التي تُوطِّد علاقة العبد بربه، وتجعله علىٰ صلة دائمة به في مختلف الأحوال. وهو أيضاً مقام عزيز لا يحوزه إلا مَن زكّىٰ نفسه، وكان قلبه يقظاً حيّاً غير غافل بالتنعُّم بالنعمة عن شكر صاحب النعمة. وقد نبَّهنا الله تعالىٰ لذلك، قائلاً: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ ٱلشَّكُورُ ١٣﴾ [سبأ: ١٣].

ما سبق كان غيضاً من فيضٍ تجلّيات تزكية الجانب الروحي في الإنسان وصورها، وإلا فمظاهر ذلك عديدة كثيرة، من مثل: الصدق، والإخلاص، والصبر، والذكر، والرضا، واليقين، والتفويض.[1] ولا شكَّ في أنَّ تشبُّع روح الإنسان بهذه القيم الروحية يُعزِّز علاقة العبد بخالقه، ويزكّي روحه، ويرتقي بها من درجة العبودية لله قهراً إلىٰ مقام العبيدية له طاعةً واختياراً، ويعرج بها من درجة الإسلام والإيمان إلىٰ مرقاة الإحسان؛ ما يُثمِر النِّتاج الصالح النافع الباني الـمُعمّر.

## ٣- تجلّيات تحقُّق تزكية الجانب المادي الظاهر في الإنسان:

إنَّ تحقُّق تزكية الكيان الباطن في الإنسان [العقل، والروح] يُثمِر صلاح أعمال جوارحه؛ فالإنسان ما هو إلا نِتاج طبيعي، وغَلَّة طيبة لتزكية باطنه. وبالرجوع إلىٰ آي القرآن الكريم ونصوص السُّنة النبوية الشريفة، يتبيَّن أنَّ من أبرز تجلّيات وصور تحقُّق تزكية الإنسان جوارحه أموراً ثلاثةً، تتلخَّص في العناية بها: التخلية، والتحلية، والتجلية.

---

(١) انظر تفصيل ذلك مثلاً في:

- ابن القيِّم، أبو عبد الله محمد شمس الدين. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

أمّا التخلية فنعني بها التخلّي عن قبيح الصفات، ورذائل الأفعال؛ إذ إنَّ لكل نفس بشرية كفلاً من شِين الصفات، وسوء الأخلاق، والقابلية للشر والفجور. والـمُعوَّل على الإنسان التشمير عن ساعِد تهذيب نفسه منها؛ بمحاربتها، والتخلّي عنها. وأمّا التحلية فهي اجتهاد الشخص في تحلية نفسه بفضائل الشيم، ودمث الأخلاق، وجميل السجايا، وصالح العمل. والعاقل مِن الناس مَن أقبل على نفسه يُلقِّنها ذلك بحكمة وروية؛ تحبيباً وترغيباً، فيرقى بها من درك النفس الخبيثة، ويعرج بها إلى سقف النفس الزكية المطمئنة الصالحة الـمُصلِحة. وأمّا التجلية فنريد بها حرص الإنسان على المحافظة على ما لديه من رصيد فطري سوي، لم ينحرف مع الزمان، ولم تجرفه الـمُلوِّثات، واجتهاده في الإبقاء على المخزون القيمي الذي اكتسبه من بيئته، ومن التربية الصالحة التي يتلقّاها من مختلف الفاعلين التربويين... وعدم التفريط فيه؛ فذاك مجموع قيمي فطري ومكتسب، وجب على الإنسان العاقل الحفاظ عليه؛ لأجل تنميته واستثماره والبناء عليه، لا تضييعه وإهداره والافتقار إليه.

لقد أكَّدنا قبلاً أنَّ مادة "التزكية" مصدرها الوحي بأحكامه وتشريعاته، وأنَّ تزكية أعمال الجوارح تتحقَّق بقدْر امتثال ذلك. فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: إنَّ الله قال: "مَن عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما تقرَّب إليَّ عبدي بشيء أحبّ إليَّ ممّا افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإنْ سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه..."[1]

إنَّ تقرُّب العبد من خالقه تعالى، وتحقُّق التزكية له -في حدِّها الأدنى- يكون بأداء الواجبات وترك المحرمات، وتمثُّل أحكام الشرع فروعاً وجزئياتٍ، فضلاً عن أصول العبادات والطاعات. وعلى قدْر الإقبال على النوافل -التي هي امتداد للفرائض، وإكمال لها- على قدْر ما تزيد التزكية وتترسَّخ، فيزداد القرب، وينال العبد درجة الولاية، وتتحقَّق

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د.م): دار طوق النجاة، ط١، ١٤٢٢هـ، كتاب الرقاق، باب التواضع، ح٦٥٠٢، ج٨، ص١٠٥.

محبة الله تعالىٰ له، فتظهر آثار هذه المحبة علىٰ أقواله وأفعاله وجوارحه؛ بدليل الحديث القدسي الآنف ذكره، حيث تصبح جوارحه زكية، لا تنبعث إلا بما يحبه خالقه ومولاه، مُوجَّهة بأوامر الوحي ونواهيه وإرشاداته، يتمثَّلها سلوكاً عملياً حيّاً في مختلف جوانب حياته ومراحلها؛ فإنْ نطق فإنَّه لا ينطق إلا بما يرضي الله، وإنْ سمع فإنَّه لا يسمع ما يسخط الله، وإنْ نظر فإنَّه لا ينظر إلىٰ ما حرَّم الله، وإنْ بطش فإنَّه لا يبطش إلا لله... وتلك درجة الإحسان العاكسة بجلاءٍ تحقُّق تزكية نفس الإنسان.

وقبل ختام هذا المحور، تجدر الإشارة إلىٰ أنَّ تزكية النفس هي عملية ليست بالهيِّنة؛ فغالب "النفوس، ولو أنَّ الأصل فيها السلامة، إلا أنَّها قابلة للشهوات، مائلة إلىٰ الملذات، نافرة عن الطاعات، مُقبِلة علىٰ الغفلات..."[1] وهذا يستلزم جهداً، ومكابرةً، وصبراً، ومصابرةً، وعزيمةً، وإرادةً -كما أكَّدنا سابقاً- حتىٰ يصبح للطاعة أُنس وسعادة. قال أبو زيد: "ما زلت أسوق نفسي إلىٰ الله وهي تبكي، حتىٰ سقتها إليه وهي تضحك."[2] وتزكية النفس تتطلب كياسةً، ومهارةً، وعلماً بكيفيات تغيير أحوالها، ووجوب التدرُّج في معالجتها، وعن ذلك قال الإمام ابن الجزري: "المؤمن العاقل لا يترك لجامها، ولا يهمل مقودها، بل يرخي لها في وقت والطول بيده، فما دامت علىٰ الجادة فلا يضايقها بالتضييق عليها، فإذا رآها مالت ردَّها بلطف، فإنْ ونت وأبت فبالعنف."[3]

لقد أبرزنا في ما مضىٰ صورة الإنسان في القرآن الكريم بعد حصول التزكية؛ بتفصيل تجلّيات تزكية العناصر المُكوِّنة له. وما دامت تزكية الإنسان الخليفة لا تنحصر فقط في الإصلاح الفردي، وإنَّما تمتد لتُؤطِّر مختلف علاقاته الأسرية والاجتماعية والإنسانية والكونية؛ فإنَّنا سنُخصِّص ما يلي من محاور لتبيان ذلك من خلال المتعدد من علاقاته. وقبل

---

(١) عويضة، محمد نصر الدين. **فصل الخطاب في الزهد والرقائق والآداب**، كتاب إلكتروني، ج٤، ص١٤.

(٢) المرجع السابق، ج٤، ص١٤. انظر:

- أبو سليمان، **أزمة العقل المسلم**، مرجع سابق، ص٢٠.

(٣) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **صيد الخاطر**، دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، فصل: جهاد النفس أعظم الجهاد، الفقرة ٢٠٣، ج١، ص٨١.

الشروع في ذلك، يجب التذكير بأنَّ تزكية الإنسان تتحقَّق بمدى الامتثال لشرع الله؛ أمراً، ونهياً، وإرشاداً، وتوجيهاً، في جميع المجالات، ومع مختلف العلاقات. وليست بُغْيتنا من هذه المداخلة -ولا مناسباً لها- جرد لائحة الحقوق والواجبات التي تخصُّ هذه العلاقة أو تلك، فذلك ممّا تزخر به كتب الفقه وأبواب المعاملات تفصيلاً وتفريعاً، لكنَّنا نصبو إلى استنباط الرؤية التصوُّرية الوجودية الحضارية العمرانية التي يكتسبها الإنسان لكل علاقة على حِدَة بعد حصول تزكيته؛ ذاك التصوُّر الذي يُعَدُّ مُوجِّهاً له في مواقفه وسلوكه تجاهها.

## ثانياً: تجلّيات صورة الإنسان الزكي في علاقاته بمحيطه الداخلي؛ أسرته وأقاربه

التزكية هي فعل مُتعدٍّ يُثمِر سلوكاً مُصلِحاً بانياً نافعاً للإنسان والكون. ولـمّا تعرَّفنا صورة الإنسان الفرد في القرآن الكريم بعد تحقُّق التزكية الشاملة لكل العناصر التي تُشكِّله، فإنَّنا سنُركِّز في هذا المحور على إبراز صورة الإنسان الزكي في علاقاته بذوي رحمه؛ فتزكية الفرد الحقة تفيض بِرّاً وصلاحاً ونفعاً على محيطه، بدءاً بأسرته وأقاربه.

### ١- صورة الإنسان الزكي في علاقاته الزوجية:

إنَّ الصورة النمطية للعلاقة الزوجية لا تتعدّى تطبيق مجمل الأحكام الفقهية[1] التي تفصل الحقوق والواجبات بين الزوجين، في حين أنَّ الإنسان الزكي يرتقي بالعلاقة الزوجية من علاقة حقوقية إدارية، يتمتع فيها بحقوقه، ويحرص كل زوج خلالها على أداء ما عليه من واجبات، إلى علاقة ذات أبعاد تعبُّدية وجودية حضارية عمرانية، فتصبح علاقته الزوجية ركناً أساساً في بنيان العمران البشري.

وتتلخَّص رؤية الإنسان الزكي في اعتبار الزواج:

أ- ناموساً كونياً، وآيةً من آيات الله تعالى الدالة عليه؛ فقد قدَّم لنا القرآن الكريم رؤية شاملة متكاملة متوازنة لحقيقة الزواج ومقاصده، وأراد لنا بذلك أنْ نرقى

(١) مع وجوب الانتباه إلى أنَّ أغلب الأحكام الفقهية في مجال العلاقات الزوجية هي ظنية تستلزم المراجعة؛ لاصطباغها بصبغة فقه خاص تأثَّر بمعطيات تاريخ المسلمين السياسي.

بعقولنا وتفكيرنا؛ لنُدرِك أنَّ سكون شطر هذه النفس الإنسانية إلى الشطر المكمل أُنساً وراحةً واطمئناناً، هو مِنَّة إلهية، وآية من آيات الله الكونية الدالة على الإيمان، فيتفكَّر فيها المؤمنون. قال الله تعالى في سياق عرض الآيات الدالة على وجوده ووحدانيته: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الروم: ٢١]. فخَلق النفس زوجين بينهما مودة ورحمة ومزاوجة وتساكن... آيات لقوم يتفكرون؛ آيات هي، لا آية واحدة.

ب- تعاوناً على عبادة الله وطاعته؛ ذلك أنَّ الأسرة هي مجال لتعاون الزوجين على طاعة الله تعالى، والترقّي في الكمالات، وتنافسهما في ذلك. فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: "رحم الله رجلاً قام من الليل فصلّى، وأيقظ امرأته فصلَّت، فإنْ أبت نضح في وجهها الماء، ورحم الله امرأة قامت من الليل فصلَّت، وأيقظت زوجها فصلّى، فإنْ أبى نضحت في وجهه الماء."[1] عسى أنْ يقال لهم يوم القيامة: ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ أَنتُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ تُحْبَرُونَ ﴿٧٠﴾﴾ [الزخرف: ٧٠]. واعتباراً لما سبق، فإنّا نفهم إلحاح الشرع على طلب معيار الدِّين فيمن نرتضيه زوجاً، وذلك لحديث: "إذا جاءكم مَن ترضون دينه وخلقه فأنكحوه..."[2] وحديث أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ، قال: "إِنَّ الـمَرْأَةَ تُنْكَحُ عَلَىٰ دِينِهَا، وَمَالِهَا، وَجَمَالِهَا، فَعَلَيْكَ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرِبَتْ يَدَاكَ."[3]

ت- أُنساً وسكينةً واستقراراً؛ فحظُّ النفس في الزواج لا يهمله الشرع، وتحثُّ السُّنة على ابتغائه، ولكنْ في إطار الصلاحية الدينية. إنَّ إنشاء أسرة مستقرة سعيدة

---

(١) ابن حبان، محمد بن أحمد. **صحيح ابن حبان**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، كتاب الصلاة، فصل في قيام الليل، ذكر استحباب إيقاظ المرء أهله لصلاة الليل ولو بالنضح، ح٢٥٦٧، ج٦، ص٣٠٦. قال عنه الألباني: حسن صحيح، وقال عنه الأرنؤوط: إسناده قوي.

(٢) الترمذي، محمد بن عيسى. **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وفؤاد عبد الباقي، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٧٥هـ/ ١٩٧٥م، كتاب النكاح، باب ما جاء إذا جاءكم مَن ترضون دِينه وخُلقه فزوِّجوه، ح١٠٨٥، ج٣، ص٣٨٧.

(٣) المرجع السابق، كتاب النكاح، باب ما جاء أنَّ المرأة تُنكَح على ثلاث خصال، ح١٠٨٦، ج٣، ص٣٨٧.

آمنة يوجِب تحرّي كل ما تطلبه النفس في الزوج الآخر من مواصفات ومعايير مادية ومعنوية ضامنة لتحقُّق شروط المعاشرة والملابسة؛ كل ذلك لأجل إشباع المشاعر، وتحقيق سعادة الجسد، والتنعُّم بالأُنس، وحصول الطمأنينة والراحة النفسيَيْنِ؛ ضماناً للاستقرار العاطفي، والسكن الزوجي، اللذينِ بهما تكون العشرة بين الزوجين مودة ورحمة، ورحلتهما إلى الآخرة ممتعة سعيدة؛ ما يُمثِّل حافزاً للزوجين إلى شدِّ أحدهما أزْر الآخر تعاوناً وتكاملاً لأداء المهام الأسرية التشاركية ذات البُعْد العمراني.

ث- عموداً لأُمَّة البلاغ والشهود، وذلك بالاجتهاد في إنجاب الصالحين والصالحات الذين بهم تتقوّى الأُمَّة لبلوغ درجة التمكين، وتحقيق الاستخلاف في الأرض. ولعلَّ تلك الأبعاد هي المقصودة من الوصية النبوية: "تزوجوا الودود الولود..." التي نفقه منها ما سبق، فنحذر من التفريخ الأرنبي الغثائي الذي يكون عالة على الأُمَّة، ويجعلها عالة مُتسكِّعة بين الأُمم.

ج- استمراراً للنوع البشري؛ فإنشاء الأسرة لا يقتصر فقط على مصلحة الأفراد وحاجاتهم، وإنَّما يمتد ليشمل البشرية التي لها نصيب مُعتبَر من ذلك؛ لأنَّ الأسرة هي الضمان الطبيعي لاستمرار النوع البشري، وحفظه بعد خَلقه، وتحقيق عمارة الأرض.

ح- مهامَّ ومسؤولياتٍ؛ فالوظيفة الرسالية للأسرة لن تتحقَّق إلا بتحمُّل قطبيها (الزوجين) أعباءها وتكاليفها في إطار منسجم متكامل. والإنسان الزكي الـمُتشبِّع بروح الشرع تصوُّراً وسلوكاً يرى أنَّ تقاسُم الواجبات والمهام بين الزوجين يتمُّ بتقلُّد الزوج الرجل مهمة القوامة، وانبراء الزوج المؤمنة لمهمة الحافظية؛ وهما وظيفتان متكاملتان منسجمتان حق لكليهما، وواجب على كلٍّ منهما، وهما تُمثِّلان التزامات تكفل لكلٍّ من الزوجين الانطلاق لأداء مهامه في ظروف سوية مُحفِّزة.

ونخلُص إلى أنَّ أهم ما يُميِّز تصوُّر الإنسان الزكي للزواج هو نظرته الكلية الجامعة إلى هذه العلاقة التي يراها انجماعاً خاصاً ذا أثر عمراني عام؛ باعتبار أنَّ المقاصد المتنوعة الـمُتحقِّقة في خاصة علاقته الزوجية من إشباع عاطفي وسكن واستقرار... إضافةً إلى انتظام العلاقة بين الزوجين بتوزيع المهام بينهما، وإلزامية أداء الواجبات، وضمان الاستفادة من الحقوق... يُمكِّن الزوجين من الانطلاق نحو البناء والإعمار.

## ٢- صورة الإنسان الزكي من خلال وظائفه الأبوية:

طلب الذرية هو أمر فطري مُلِحٌّ، ولكنَّ الإنسان الزكي البصير بشريعة الله تعالى ينأى أنْ يكون غاية، مبتغاه تفريخ أعداد بشرية غثاء، وإنَّما هو مُقتدٍ بالرسل عليهم السلام، الذين يلحظ في أدعيتهم الواردة في القرآن الكريم -بخصوص الأبناء- أنَّها لا تقتصر على طلب "الذرية" فحسب، بل تمتد لتشمل طلب "الذرية الصالحة"، و"الذرية الطيبة"؛ فهذا إبراهيم عليه السلام يدعو ربه قائلاً: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ ﴿١٠٠﴾﴾ [الصافات: ١٠٠]. وهذا زكريا عليه السلام يدعو ربه بقوله: ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ ٱلدُّعَآءِ ﴿٣٨﴾﴾ [آل عمران: ٣٨].

والصلاح في القرآن الكريم له دلالة خاصة، ترمز إلى التزكية، والفاعلية بالعمل، والتغيير، والإصلاح، والبناء، والإعمار؛ فهو مفهوم حركي تغييري نفعي، يُحفِّز المتصف به إلى الاجتهاد في تحسين أحوال العباد، وجعل العالَم مكاناً آمناً للعيش... كما أنَّ الطيِّب في اللغة نقيض الخبيث، ويقال للأرض التي تصلح للنبات إنَّها طيِّبة،[1] والإنبات يدل على معنى الإثمار والإنتاج وتعدّي الأثر بالنفع.

والإنسان الذي تزكّى بنور القرآن وروحه يرى أنَّ الوالدية:

أ- رسالة ومقام؛ فالحديث عن الوالدية في تصوُّر الإنسان الزكي يعني القيام بوظيفة صناعة الولد الصالح، ليكون عمله الباقي غير المنقطع. وتقع على الأم خصوصاً مسؤولية هذا الحفظ بعد خلقه، بوصفها مُنتِجة الإنسان -والله تعالى خالقه- حافظة

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، حرف الباء، فصل الطاء المهملة، مادة: طيب، ج١، ص٥٦٣.

راعية له بعد وجوده، حريصة على كينونته "عملها الصالح"، مجتهدة في صناعة الإنسان الخليفة، لا تفريخ أعداد بشرية عاطلة خانعة.

إنَّ هذا التصوُّر الـمُوجِّه لسلوك الإنسان الزكي في الإنجاب والتربية يرتقي به إلى مقام القداسة؛ "ذلك أنَّ كمال المرأة الوظيفي وكمال الرجل، أبوين مسؤولين مُربِّيَيْنِ، هو غاية ما يراد منهما تحقيقه؛ حفظاً لفطرة الله، ونشراً لرسالة الله، وخدمةً لأُمَّة رسول الله. ما يرفع المرأة إلى القداسة إلا أمومتها، وما يرفع الرجل إلا أبوته، يُذكَر حقهما بعد حق الله مباشرة في قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾ [الإسراء: ٢٣]. وما من أمومة تستحق اسمها، وتنال من الله عَزَّ وجَلَّ نوالها إنْ كان العمل فاسداً، إنْ أنجبت غثاءً كغثاء السيل، إنْ أساءت تنشئة نسلها، وأهملته، وأسلمته إلى غيرها من وسَط منحلٍّ، وإعلام مُفسِد، وشارع سائب، ورفقة مُضِلَّة."[١] فالأبوة والأمومة ليستا محطة لعبور أجيال غثاء، بل هما مقام يتقرَّبان من خلاله إلى الله تعالى، ويرتقيان بفضله إلى مرتبة القداسة.

ب- نِتاجٌ وعملٌ صالح؛ فالحديث عن الوالدية في تصوُّر الإنسان الزكي يقتضي سعيه لتكون ذريته صالحة طيِّبة، وذلك بالاجتهاد في تربية وإعداد الإنسان الفاعل الـمُثمِر، الـمُغيِّر الـمُصلِح، الطيِّب الـمُعمِّر، الذي يترك أثر إصلاحه وثمرة وجوده على الأرض لتدل عليه، فيكون كالنبات الحسن، أينما نما أفاد ونفع. ومن هذا المنطلق، يرى الإنسان الزكي أهمية التلازم بين دعاء الله بهبة الولد الصالح الطيِّب، ووجوب بذل الجهد التربوي ليكون النِّتاج صالحاً. ويتأكَّد هذا المعنى بحديث رسول الله ﷺ: "إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم يُنْتفَع به، أو ولد صالح يدعو له."[٢] ونستخلص من هذا الحديث النبوي الشريف أنَّ الولد -صالحاً كان أو فاسداً- هو من عمل الإنسان.

---

(١) ياسين، عبد السلام. **تنوير المؤمنات**، (د.م): مطبوعات الأفق، ط١، ١٩٩٦م، ج٢، ص٢١٩-٢١٨.

(٢) مسلم النيسابوري، مسلم بن الحجاج. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، ح١٦٣١، ج٣، ص١٢٥٥.

إنَّ الذرية هي خَلْقُ الله وعمل الإنسان، و"لا ينفي كونُها خلقاً لله كونَها عملاً للإنسان، فقد توجَّه أمامَنا عِظَمُ مسؤولية الإنسان عن ذريته: تصلح إنْ أصلحها، وتَفْسُدُ إنْ أساء تنشِئتها. فيترتَّب على هذه الإشارة النبوية عِظَمُ المسؤولية البشرية عن صلاح الأجيال وفسادها."[١] وكل ما سبق يستلزم -بالتأكيد- توفُّر الآباء ضمناً على شروط، ومواصفات، وعلم، ووعي يجعلهم أهلاً لحُسن صناعة الولد الصالح الـمُغيِّر الباني الـمُنتِج؛ ليكون عملهما الصالح الباقي الممتد.

وفي هذا السياق، فإنَّ اعتبار حق الأُمَّة في أثناء إرادة الإنجاب، يجعل الإنسان الزكي على يقين بأنَّ التكثير الأرنبي الخالي من "الإنسان الزكي" لا يبهج نبينا في معرض المباهاة والمفاخرة، بل إنَّ تفريخ الغثاء الذي لا يؤبه به، يراه عملاً فاسداً قاصماً لظهر الأُمَّة، هادماً للعمران.

إنَّ ما سبق من تصوُّر الإنسان الزكي للوالدية؛ ماهيةً، وغايةً، ورسالةً، يجعله ينأى بها أنْ تكون "مجرَّد ملاذ في الأحضان، ومرفأ للمراكب المنكسرة، ومطعم، ومضجع."[٢] بل إنَّه يَعُدُّها مشتلاً لتربية النبات الطيِّب الـمُثمِر النافع للعباد والبلاد، ومُنطلَقاً للبعوث البانية الـمُعمِّرة. وهذا يستلزم إعداد الوالدين إعداداً جيداً لإجادة التربية الـمُثلَّثة الأطراف التي تستهدف الـمُقوِّمات الأساسية الثلاثة في الولد؛ فطرته بحفظها وتنميتها، وجسده برعايته، وعقله بتنميته تعليماً ثمَّ تأهيلاً، "ليكون المولود كاسباً عاملاً، لا عالة على الناس."[٣]

## ٣- صورة الإنسان الزكي في علاقته بأبويه:

لقد حدَّد القرآن الكريم تفاصيل هذه الصورة بنصوصه وأحكامه، وبيَّنتها السُّنة النبوية الشريفة بكل أنواعها. ولا شكَّ في أنَّ سعي الإنسان الزكي إلى تمثُّل تفاصيل ذلك في سلوكه تجاه أبويه يعكس مدى تشبُّع روحه بالإيمان والأخلاق العلية؛ ما يُثمِر العمل الصالح

---

(١) ياسين، **تنوير المؤمنات**، مرجع سابق، ج٢، ص٢١٨.

(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٢٤٠.

(٣) ياسين، **العدل "الإسلاميون والحكم"**، مرجع سابق، ص٣٠٩.

لجوارحه، بحيث نجده يجتهد بكل طاقاته للبِرِّ بوالديه، والإحسان إليهما بكل أنواع المعروف التي ذُكِرت في شرع الله، والتي تقوم في عرف الناس علىٰ الصلاح. ولهذا، فإنَّ الإنسان الزكي يتوسَّل بأحكام الشرع وتوجيهاته، ويستعين بكل جهده؛ رجاء تورُّع جوارحه عن إيذاء أبويه بأيِّ نوع من أنواع الأذىٰ.

وكل ما سبق، وغيره في سياقه، يجعل الأبوين مطمئنيْنِ إلىٰ أنَّ نِتاجهما هو عمل صالح، تَقرُّ به أعينهما في الدنيا، ويكون لهما ذخراً وامتداداً بعد مماتهما؛ فالإحسان إلىٰ الوالدين مؤشر قوي لحصول التزكية لنفس الإنسان بقيم الخير والصلاح والنفع، وابتعادها عن هجين الصفات ومنحطِّ السلوك.

## ٤- صورة الإنسان الزكي في علاقته بأقاربه:

لا يمكن البناء من الأساس، وانطلاق الإعمار من الداخل، إلا إذا كان المحيط الداخلي للإنسان ركناً متيناً، يشدُّ من عضده، ويُعِينه علىٰ أداء وظائفه الاستخلافية؛ وهكذا يتوسَّل الإنسان بأحكام الشرع لنسج علاقة متينة صُلبة مع أقاربه، من أهم معالمها: صلة رحمهم، وتفقُّدهم، وبِرُّهم، والإحسان إليهم، وقضاء حاجاتهم، والنصح لهم... إلىٰ غير ذلك من المعاني الجامعة لحُسن معاشرتهم، وحُسن أداء حقوق قرابتهم... ما به تصبح العلاقةُ بهم قوَّةً، ومَنَعَةً، وتكاملاً، وتعاوناً علىٰ البِرِّ والتقوىٰ، وتحقيق الخير والصلاح والنفع لهم ولـمَن حولهم. وفي المقابل، فإنَّ أيَّ تفريط في متانة العلاقة بالأقارب يفضي إلىٰ ضعف، وهوان، وفُرقة، وفساد متعدد الأحوال، يُؤثِّر سلباً في صلاح هذا العالَم.

إذن، فمتانة العلاقات الأسرية، وتماسك علاقات القرابة، يُمثِّلان اللبِنَة الأُولىٰ والأساس في تشكيل المجتمع والأُمَّة والإنسانية؛ فمن دون جماعة سوية، لا يمكن الحديث عن مجتمع راشد مُصلِح مُعمِّر، ولا عن إنسانية آمنة بانية، فيلزم من صلاح الأُولىٰ صلاح الثاني.

## ثالثاً: تجلّيات صورة الإنسان الزكي في علاقاته بمحيطه الخارجي؛ علاقاته الاجتماعية والإنسانية

إنَّ من أهم تجلّيات تحقُّق تزكية الإنسان الفرد، الخيرية والنفع تجاه خَلق الله، بل إنَّ العيش وسط الجماعة هو المحكُّ كما هو المعيار لتحقُّق فعل التزكية. ولهذا، فمخطئٌ مَن يحصر مهامه فقط في تزكية نفسه، والنجاة بها في هذا العالَم الـمَوّار، فيختار الاختلاء في الكهوف والجبال والزوايا للتفرُّغ للعبادة، وتزكية النفس بها، والانعزال عن حياة الناس ومشكلاتهم؛ حفاظاً على صلاح نفسه من أنْ تُدنِّسها تداعيات معاشرة الناس ومخالطتهم.

إنَّ الوقفة المتأنية العميقة عند معنى أبعاد لفظ "التزكية" ودلالاته في القرآن الكريم، والقراءة الجامعة لنصوص الوحي، تُؤكِّدان أنَّ التزكية هي فعل صلاح حركي بانٍ مُتعدٍّ إلى الغير، بل إلى كل مخلوقات الكون. قال الله تعالى على لسان جبريل وهو يخاطب مريم عليها السلام: ﴿قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ١٩﴾ [مريم: ١٩]؛ فالتزكية صفة أساسية تُعِين الرسل عليهم السلام على حمل رسالة الله تعالى إلى الناس؛ بالتوحيد، والتزكية، والعمران، وما يتناسل من تلك القيم العليا الكلية من قيم أُخرى.

ولعلَّ ذلك الصنف المنعزل من الناس يستند إلى قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ١٠٥﴾ [المائدة: ١٠٥]. وقد فسَّر الإمام القرطبي ذلك بقوله: "يقول تعالى آمراً عباده المؤمنين أنْ يصلحوا أنفسهم، ويفعلوا الخير بجهدهم وطاقتهم، ومُخبِراً لهم أنَّه مَن أصلح أمره لا يضره فساد مَن فسد مِن الناس، سواء كان قريباً منه أو بعيداً... وليس في الآية مستدل على ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذا كان فعل ذلك ممكناً."(١)

---

(١) ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (د.م): دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ج٣، ص٢١٢.

وقد أكَّد ابن عاشور المعنى نفسه، مُبيِّناً أنَّ الأمر "بملازمة أنفسهم مقصود منه دفع ما اعتراهم من الغمِّ والأسف على عدم قبول الضالّين للاهتداء، وخشية أنْ يكون ذلك لتقصير في دعوتهم، فقيل لهم: عليكم أنفسكم؛ أي اشتغلوا بإكمال اهتدائكم... ومن جملة ذلك دعوة الناس إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قصَّروا في الدعوة إلى الخير والاحتجاج له، وسكتوا عن المنكر، لضرَّهم مَن ضلَّ؛ لأنَّ إثم ضلاله محمول عليهم. فلا يتوهّم من هذه الآية أنَّها رخصة للمسلمين في ترك الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنَّ جميع ذلك واجب بأدلة طفحت بها الشريعة."(1)

## ١- صورة الإنسان الزكي في علاقته بأفراد أُمَّته:

تتجلّى هذه الصورة في تمثُّل الإنسان كل قيم الأخوة الدينية التي أسَّسها الإسلام، ودعا إلى تمثُّلها واقعاً؛ حتى تكون علاقته بإخوانه بانية فاعلة صالحة مُصلِحة، وتصير الأُمَّة قوية مرهوبة الجانب، ذات رسالة إلى الناس، وشاهدة عليهم، وقائمة بينهم بالحق والعدل والقسط. قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾ [الحج: ٤١]؛ إذ يتعاون الإنسان الزكي الفرد مع إخوانه لتحقيق التمكين لأُمَّة النهوض والشهود، عملاً على تغيير أحوال الناس والحياة، وإصلاحهما بإعمار الأرض عدلاً، وإحساناً، ونفعاً، وصلاحاً.

إنَّ النصر على الباطل، والتمكين في الأرض لخير أُمَّة أُخرِجت للناس، رهين مشروطٌ بفعل تزكويّ عام شامل لآحاد أفراد هذه الأُمَّة كما لجماعتها في كل مندمج، يتمثَّل في تزكية الروح، وتزكية أعمال الجوارح؛ بإقامة الصلاة، وما تُثمِره من صلاح النفس، وتقوية الصلة بالخالق... وبإيتاء الزكاة، وما تُحقِّقه من متانة لُحمة الجماعة، وبالأمر بالمعروف الداعي إلى كل خير، وبالنهي عن المنكر المانع من كل شر.

---

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد وتفسير الكتاب المجيد**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ج٧، ص٧٧.

## ٢- صورة الإنسان الزكي في علاقته بإخوانه في الإنسانية:

يعتقد الإنسان الزكي وجود وحدة جامعة بين البشرية قاطبةً؛ فالناس كلهم من أصل واحد، هو أبوهم آدم عليه السلام، ومن ثَمَّ فلا يجب أنْ تحدَّه أيُّ حواجز عقدية، أو لغوية، أو عرقية، أو أيُّ اعتبارات أُخرىٰ، لنسج علاقات مع أخيه الإنسان؛ بُغْية التعاون والتشارك في تحقيق الصلاح والنفع للنسل والحرث؛ حالاً، ومآلاً.

إنَّ الإنسان الزكي يعتقد وجود روابط قوية تشدُّه إلىٰ "الأسرة الإنسانية"، وتبقيه دائم الانتماء إلىٰ دائرتها. قال الله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَخَلَقَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا وَبَثَّ مِنۡهُمَا رِجَالٗا كَثِيرٗا وَنِسَآءٗۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِي تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ١﴾ [النساء: ١]، ولعلَّ هذه الآية الكريمة تختزل أهم تلك الروابط، ومنها:

أ- وحدة الخالق: تُؤكِّد الآية الكريمة أنَّ رب الناس واحد، وخالقهم واحد، ومُدبِّر شؤونهم واحد؛ فكل الناس عبيد لله تعالىٰ.[1] ولا يخفىٰ ما في هذه المعاني من إلغاء للصراع العنصري والطبقي الذي يُفرِّق بين الألوان والأجناس والأقوام والألسن، وينسىٰ النسبة إلىٰ النفس الواحدة التي انبثق منها الجميع، والربوبية الواحدة التي نرجع إليها كافةً. وبعد التذكير بهذه الحقيقة، يأتي الأمر في الآية بتقوىٰ الله تعالىٰ، ومن ذلك: الاهتداء بهديه، والرجوع إلىٰ نهجه، والاحتكام إلىٰ شرعه، الذي يأمر برعاية الرحم، ومنها الرحم الإنسانية، ومدِّ جسور التعارف والتواصل والتعاون بين الأخوة الإنسانية.

ب- وحدة الأصل: تردُّ الآية الكريمة الناس جميعاً إلىٰ أصل واحد، ونسب واحد، ونفس واحدة، وأسرة واحدة تُمثِّل الوحدة الأساسية لكل المجتمعات؛ لذا تنقل

---

(١) العبيدية: صفة قهرية يشترك فيها كل الناس بمقتضىٰ الربوبية. قال الله تعالىٰ: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ٤٦﴾ [فصلت: ٤٦]. فالعبيد هم كل الناس؛ مؤمنهم وكافرهم، في حين أنَّ العبادية في القرآن الكريم هي صفة اصطفائية انتقائية للمؤمنين الطائعين الذين اختاروا أنْ يكونوا عباداً لله اختياراً، ورضوا بذلك. قال الله تعالىٰ: ﴿وَعِبَادُ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلَّذِينَ يَمۡشُونَ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ هَوۡنٗا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ ٱلۡجَٰهِلُونَ قَالُواْ سَلَٰمٗا ٦٣﴾ [الفرقان: ٦٣].

قيم التواصل والتكافل والتراحم في الأسرة البيولوجية إلىٰ الأسرة الإنسانية. ولو أراد الله تعالىٰ أنْ يخلق الناس -أول النشأة- رجالاً متعددين ونساءً كُثُرَ، ثمَّ زوَّجهم، فكَوَّنوا أُسراً شتّىٰ لا رحم بينها أول الأمر، ولا رابطة تربطها إلا أنَّها كلها من خَلق الخالق الواحد؛ لفعل ذلك سبحانه، ولكنَّه أراد -بإرادته وحكمته- أنْ تتعدد الوشائج، وتتضاعف الروابط الجامعة بين الناس؛ ليكون التعارف والتواصل والتلاؤم والتعاون أيسر، والتنافر والتخاصم والتقاطع والتناحر أبعد.

ت- إقرار المساواة بين الناس جميعهم: تُؤكِّد الآية الكريمة أنَّ رب الناس كافةً واحد، وأنَّهم أبناء لأب واحد؛ فمهما اختلفت الألسنة والألوان والأجناس، وتعددت المواهب، وتفاوتت الاستعدادات، واختلفت الطباع، وتباينت الأخلاق، فإنَّ ذلك كله يُمثِّل تنوُّعاً لا يقتضي الشقاق والنـزاع، وتمايُزاً لا يُفاضِل بين الناس؛ ليبقىٰ معيار وميزان واحد، تتحدَّد به الخيرية والمفاضلة بينهم؛ التقوىٰ. وهكذا تتوارىٰ وتتلاشىٰ جميع مُسبِّبات الخصومات والصراع في الأرض؛ ليستنهض الإنسان الزكي همَّته وهمَّة مَن ينتمي وإيّاهم إلىٰ دائرة الأخوة الإنسانية؛ للتعاون من أجل تحقيق الخير والنفع والصلاح، ودرء المفاسد والشرور.

إنَّ اعتقاد الإنسان الزكي الانتماءَ إلىٰ نفس "الأسرة الإنسانية"، أو "الأخوة البشرية"، أو "الرحم الإنسانية" -بوصفها امتداداً كونياً للعلاقة الزوجية الأُولىٰ التي جعلها الله تعالىٰ بين أبي البشرية آدم وزوجه حواء عليهما السلام- يُحتِّم التفاعل الحيَّ الإيجابي بينه وبين إخوته في الإنسانية -وقبل ذلك بين إخوته في الدِّين-؛ تعارفاً، وتواصلاً، وتعاوناً، وإعماراً.

ونخلُص إلىٰ أنَّ الإنسان الزكي هو دائم استحضارِ أنَّه أخ المؤمن في الدِّين، وأخ الإنسان في الإنسانية، يسعده في الدنيا والآخرة أنْ يعيش الناس في سلام وأمن منه؛ فالمسلم المؤمن المُستخلَف هو مَن وَسِعَ بِرُّه وخيره وصلاحه الناس والخَلق جميعاً، وسَلِمَ الناس من شرِّه.

## رابعاً: تجلّيات صورة الإنسان الزكي في علاقاته بمحيطه البيئي

يمتدُّ أثر تزكية الإنسان نفسه إلىٰ البيئة المحيطة به، بما فيها من مخلوقات، مثل: الحيوانات، والبحار، والأشجار، والخيرات، والغلّات؛ اكتشافاً وتعرُّفاً، غُنْماً وانتفاعاً، إنماءً وإصلاحاً، عدلاً ورحمةً.

وعلاقة الإنسان الزكي بالبيئة هي علاقة مودة، وصداقة، وإصلاح، وانتفاع، ورحمة؛ فهو يعتقد أنَّ الله تعالىٰ سخَّرها له، فجعلها له موطناً، وأودع له فيها رزقه، وخلق له فيها ما يُيسِّر حياته، ويُحقِّق راحته، ويهبه سعادته... ومن ثَمَّ فإنَّه يتجنَّب تدمير الأرض وتخريبها؛ باستنزاف طاقاتها، وتبذير خيراتها، وتدمير مُقوِّماتها، وتشويه معالمها.

والحقيقة أنَّ علاقة الإنسان الزكي بالبيئة المحيطة به تتأسَّس علىٰ القيمة العليا الأساسية (الإيمان، والتوحيد) وَفق ميزان الشرع؛ فإعمار الأرض من غير توحيد هو إعمار زائف، وسراب كاذب. وقد أكَّد لنا القرآن الكريم هذه الحقيقة بضرب أمثلة علىٰ "حضارات" سابقة قامت علىٰ الشرك والظلم والفساد، فكان مآلها الزوال والخراب. قال تعالىٰ في قوم ثمود: ﴿فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةً بِمَا ظَلَمُوٓا۟ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ۝٥٢﴾ [النمل: ٥٢]؛ أي خالية لا ساكن بها، حيث الظلم مُخرِّب للبيوت، ومُدمِّر للعمران. "والباء في ﴿بِمَا ظَلَمُوٓا۟﴾ للسببية، ﴿وَمَا﴾ مصدرية؛ أي كان خَواؤها بسبب ظلمهم. والظلم: الشرك وتكذيب رسولهم... ولـمّا خصَّ الله عملهم بوصف الظلم من بين عدَّة أحوال يشتمل عليها كفرهم كالفساد، كان ذلك إشارة إلىٰ أنَّ للظلم أثراً في خراب بلادهم."[(١)]

إنَّ الإيمان يبعث صاحبه الزكي علىٰ الإصلاح في الأرض، ولا أدل علىٰ ذلك ممّا رواه أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عن النبي ﷺ، قال: "إنْ قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإنِ استطاع ألا تَقوم حتىٰ يَغرِسَها، فليَغرِسْها."[(٢)] ففي ذلك حَثٌّ حثيث علىٰ أنْ يكون

---

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٩، ص٢٨٦-٢٨٥.

(٢) ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، مُسْنَدُ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ تَعَالَىٰ عَنْهُ، ج٢٠، ح١٢٩٨١، ص٢٩٦، وانظر أيضاً =

الإنسان إيجابياً حركياً فاعلاً مُنتِجاً، يحرص -حتىٰ آخر رمق، وآخر لحظة من حياته- علىٰ فعل ما ينفع الخَلق.

وفي السياق نفسه، فقد لازم الرسول ﷺ بين التوحيد وتزكية النفس بالأخلاق الفاضلة، وتزكية عمل الجوارح بإصلاح الأرض ومنع الفساد فيها؛ بجعل ذلك من مستلزمات الإيمان. فعن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قال: قال رسول الله ﷺ: "الإيمانُ بِضْعٌ وسبعون، أو بِضْعٌ وستُّون شُعبةً؛ فأفضلُها قول: لا إلهَ إلَّا اللهُ، وأدناها إماطةُ الأذىٰ عن الطَّريقِ، والحياءُ شُعبةٌ من الإيمان."[1] فالإيمان أصل له فروع مهمة اسمها شعب الإيمان، وأخلاق النفس وعمل الجوارح مدغمة في الإيمان، ومن مقتضياته. وممّا لا شكَّ فيه أنَّ تقسيم الرسول ﷺ الإيمان إلىٰ شعب ليس فيه عزل للإيمان عن الأخلاق والتزكية، وإنَّما هو تمييز فقط بين درجاتها في المرتبة. أمّا جِنس الإيمان فهو ذاته، أعلاه: لا إله إلا الله، التي تستلزم احتكام كل أفعال الإنسان وأقواله وحركاته وسكناته لشرع الله تعالىٰ وحكمه؛ ما يُزكّي حتماً تصرُّفاته وسلوكه وعلاقاته بالبيئة وجميع الكائنات والجمادات. فإماطة الأذىٰ عن الطريق يصير صدقة؛ لأنَّ نفع ذلك يُحقِّق مصلحة عامة يبتغي بها المؤمن وجه الله تعالىٰ.

ومن صور تزكية نفس الإنسان في علاقته بمحيطه البيئي، الرفق بالحيوان غير المؤذي، بل رحمته والإحسان إليه. قال رسول الله ﷺ: "بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْراً، فَنَـزَلَ فِيهَا فَشَرِبَ، ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ الثَّرَىٰ مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ مِنِّي، فَنَـزَلَ الْبِئْرَ فَمَلأَ خُفَّهُ مَاءً، ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ حَتَّىٰ رَقِيَ، فَسَقَىٰ الْكَلْبَ، فَشَكَرَ اللهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ"، قَالُوا: يَا رَسُولَ الله: وَإِنَّ لَنَا فِي هَذِهِ

---

= - البخاري، محمد بن إسماعيل (توفي: ٢٥٦هـ). **صحيح الأدب المفرد**، حقق أحاديثه وعلق عليه: محمد ناصر الدين الألباني، بيروت: دار الصديق للنشر والتوزيع، ط٤، ١٩٩٧م، ح٤٧٩، ص١٨١، وقال عنه الألباني: "وهذا سند صحيح علىٰ شرط مسلم."

- الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، ١/٣٨.

(١) مسلم النيسابوري، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها وفضيلة الحياء وكونه من الإيمان، ح٣٥، ج١، ص٦٣، انظر أيضاً:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، ح٩، ج١، ص١١.

الْبَهَائِمِ لَأَجْراً؟ فَقَالَ: "فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ."[1] فلننظر كيف ترتقي تزكية عمل الجوارح مع الحيوانات إلى درجة استحقاق مغفرة الله تعالى وعفوه، وما ذلك إلا لأنَّ سقي ذلك الرجل حيواناً في حالة ضعف ينمُّ عن تزكية نفسه بالرحمة والرفق، فاستحق نوال الله وعفوه.

ومن تجلّيات هذه الصور أيضاً، عدم الاعتداء على مخلوقات الكون غير المؤذية. فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ، قَالَ: "عُذِّبَتِ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ، سَجَنَتْهَا حَتَّى مَاتَتْ، فَدَخَلَتْ فِيهَا النَّارَ، لَا هِيَ أَطْعَمَتْهَا وَسَقَتْهَا، إِذْ هِيَ حَبَسَتْهَا، وَلَا هِيَ تَرَكَتْهَا تَأْكُلُ مِنْ خَشَاشِ الْأَرْض."[2] ولا شكَّ في أنَّ كيان هذه المرأة يستبطن نفساً شريرة مُفسِدة ظالمة للخَلق، فاستحقت عذاب الله تعالى.

والإنسان الزكي يعلم أنَّ الرسول ﷺ كان يُحذِّر من الإضرار بالبيئة، حتى في أكثر المواقف حرجاً (أي الحروب)؛ إذ إنَّ تزكية النفس تمنع صاحبها أنْ ينتقم من عدوِّه بالإفساد في الأرض، أو تخريبها. وقد أُثِر عن الرسول ﷺ أنَّه كان يوصي في الحروب بعدم قتل النساء، والأطفال، والشيوخ، والرهبان المنقطعين للعبادة، والمزارعين المنقطعين لحرث الأرض، وألا يُقاتَل إلا مَن يُقاتِل. وكان ينهى أيضاً عن قطع الأشجار، وهدم المنازل.

ويمكن استنباط صورة علاقة الإنسان الزكي بمحيطه البيئي من خطبة سيدنا أبي بكر الصديق في جيش سيدنا أسامة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، التي ضمَّنها وصيته بالحفاظ على العباد والبيئة من أيِّ اعتداء وتخريب. قال سيدنا أبو بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، قِفُوا أُوصِكُمْ بِعَشْرٍ فَاحْفَظُوهَا عَنِّي: لا تَخُونُوا وَلا تَغِلُّوا، وَلا تَغْدِرُوا وَلا تُمَثِّلُوا، وَلا تَقْتُلُوا طِفْلاً صَغِيراً، وَلا شَيْخاً كَبِيراً وَلا امْرَأَةً، وَلا تَعْقِرُوا نَخْلاً وَلا تُحَرِّقُوهُ، وَلا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً، وَلا تَذْبَحُوا شَاةً وَلا بَقَرَةً وَلا بَعِيراً إِلا لِمَأْكَلَةٍ، وَسَوْفَ تَمُرُّونَ بِأَقْوَامٍ قَدْ فَرَّغُوا أَنْفُسَهُمْ فِي الصَّوَامِعِ، فَدَعُوهُمْ وَمَا فَرَّغُوا أَنْفُسَهُمْ لَهُ."[3]

---

(١) المرجع السابق، كتاب المظالم، باب الآبار على الطرق إذا لم يتأذ بها، ح٢٤٦٦، ج٣، ص١٣٢.

(٢) المرجع السابق، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، ح٣٤٨٢، ج٥، ص١٧٦.

(٣) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك «تاريخ الطبري»**، بيروت: دار التراث، ط٢، ١٣٨٧هـ، ج٣، ص٢٢٦-٢٢٧.

**خاتمة:**

في نهاية هذا البحث تبيّن لنا تجلّيات تحقُّق التزكية عند الإنسان؛ إذ وجدنا أن التزكية هي من أهم مقاصد نـزول الرسالات السماوية؛ وتمعنّا مسؤولية الإنسان عن تزكية نفسه صلاحاً وإصلاحاً؛ بهدف تحقيق الغاية الاستخلافية، وأداء المهام العمرانية؛ وظهر لنا أن تزكية الإنسان الفرد هي الدعامة الأساسية لصلاح المجتمعات، وأمان الإنسانية، وبناء الحضارات، وسلامة البيئة.

أمّا النتائج المستخلصة من البحث فأهمها: التزكية هي قيمة ضمن منظومة القيم العليا الحاكمة. وهذه التزكية لا تكتمل من دون توحيد، ولا تصدق من غير فعل عمراني. وإن ارتباط التزكية بالعمران ارتباط المقدمات بالنتائج. ورأينا بأن القرآن الكريم هو المصدر الرئيس لمادة "التزكية".وأنّ العلم الشرعي والعلم الكوني وسيلتان أساسيتان لتحقيق التزكية. وتبيّن لنا بأنّ تزكية الفرد تستلزم تزكية كيانه الباطن، مثلما تستوجب تزكية عمل جوارحه. وتكشّف لنا بأنّ العمران هو التجلّي للعمل الإنساني على الأرض، وارتقاء العمران محكوم بصلاح الإنسان وتزكيته.

ومن صور تزكية الإنسان، نظرته الكلية الجامعة إلى كل علاقة من علاقاته؛ إذ هي علاقة خاصة ذات أثر عمراني عام. فعلى قدْر القيام بحقوق تلك العلاقات، على قدْر تحقُّق العمران في الأرض.

ومن النتائج المهمة لهذه الدراسة اعتقاد الإنسان الزكي الانتماءَ إلى الأسرة الإنسانية، هو كفيل بإشاعة دفء الأخوة الإنسانية، ونشر قيم التواصل، والمساواة، والسلم، والتعايش، وإعمار الأرض بالنفع والخير. وكذلك اعتقاد الإنسان الزكي أنَّ الكون -بكل مخلوقاته- مِنَّة إلهية له، وأنَّه يجب الحفاظ عليه؛ بالغُنْم من خيراته، وتدبير موارده.

إنَّ البحث الذي بين أيدينا هو غيض من فيضٍ ما يجب تدارسه والبحث فيه عن صورة تزكية الإنسان في القرآن الكريم؛ ما يُحتِّم عقد ندوات ومؤتمرات عدَّة، تتناول بالتفصيل كل محور من محاوره، وتعمل على إغنائها وإثرائها جميعاً؛ لتتجلّى صورة الإنسان الزكي، سواء في آحاد نفسه، أو في مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والحربية والقضائية، للخلوص إلى رؤية متكاملة لهذا الإنسان في القرآن الكريم.

الفصل الثالث:

# الإنسان الكامل في الرؤية الإسلامية: مقاربة للبُعْد الروحي

محمد بلبشير[1]

## مقدمة:

لقد شهد العالَم في هذا العصر نوعاً من التسابق نحو تحقيق المصالح، وتغليب المنجزات المادية، وتجاهل المبادئ الرئيسة التي يستند إليها الوجود الإنساني، حتى غدا الإنسان يعيش اليوم صوراً متناقضةً من الحياة، بين عِظَم المعارف المكتسبة، وسرعة التطوُّر التكنولوجي من جانب، وازدياد المشكلات النفسية والشقاء المادي، وكثرة الـمُنغِّصات التي تورثه الحزن والآلام من جانب آخر.

وبينما استطاع العالَم في جانبه الأول تحقيق السعادة والسلامة للإنسان، باستيعاب حقيقة الإنسان والكون وماهيتهما، فإنّا نجده قد دفع -في الجانب الآخر- الأكثرية من البشرية إلى أحضان الشقاء، وترامت به تياراته إلى آماد بعيدة عن الروح الإنسانية المحضة، فأصبح هيكلاً من غير روح، تتقاذفه أمواج المادة العتيدة، لترمي به إلى محيط الانحلال. وبهذا فقدت الحضارة الغربية هدفها من رؤيتها تلك، فانهار الفكر الفلسفي الذي قامت عليه لبناء الإنسان.

وكل هذا جعل الإنسان في حيرة في ما يُمارَس في المجتمعات من سلوكات وتصرُّفات، ومدى ارتباطها بطبيعة الإنسان الروحية وأبعادها؛ لذا يُعَدُّ الوقوف على طبيعة الإنسان الروحية، ومُحدِّدات أبعادها، الـمُكوِّن الأول في معادلة الحضارة، الذي يتعيَّن وضعه في قلب حركة التغيير والبناء الحضاري، غير أنَّ علاقته بحركة التاريخ لها أثر مباشر في مدى ديناميته أو ركوده. يقول مالك بن نبي في ذلك: "إنَّني حينما أرى في حركة التاريخ حركة

(١) دكتوراه في الأنثروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان- الجزائر، أستاذ الأنثروبولوجيا الدينية في كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية في الجامعة نفسها. البريد الإلكتروني: belbachirmed@yahoo.fr.

الإنسان، وفي ركوده ركوده، فإنَّ ذلك يضعني أمام مشكلة تُصنَّف تحت عنوان "الفاعلية"؛ فاعلية الإنسان في التاريخ."[1]

فتفعيل البُعْد الروحي في الطبيعة الإنسانية هو الذي يُحرِّك المجتمع؛ لأنَّه يخلق في الإنسان الطاقة الـمُحرِّكة والإرادة، وهذه العناصر ضرورية لنشوء الحضارات.

وتأسيساً على ذلك تهدف الدراسة إلى تسليط الضوء على إحدى القضايا المهمة في ميدان التربية، وهي طبيعة الإنسان الروحية في القرآن الكريم وعند علماء الغرب، مُحاوِلةً إبراز التصوُّر القرآني لطبيعة الإنسان الروحية، والكشف عن مقصد البُعْد الروحي في طبيعته. وكذلك تفكيك طبيعة الإنسان الروحية في المنظومة الغربية؛ بُغْية عمل مقاربة مقارنة بين المرجعيتين. وقد اعتمدنا في هذه الدراسة المنهج الاستنباطي الذي يمكن به تحديد طبيعة الإنسان الروحيّة، ومعالم التصوُّر الغربي لهذه الطبيعة وأبعادها. وكذلك المنهج المقارن بين المنظور الإسلامي والمنظور الغربي لطبيعة الإنسان الروحية، بالإشارة إلى بعض التصوُّرات والافتراضات التي أوردها الباحثون الغربيون.

ثمة العديد من الدراسات التي تناولت طبيعة الإنسان، غير أنَّ ما يهمنا منها هو تلك التي عرضت لطبيعة الإنسان الروحية. ويعتقد الباحث وجود إشارات لهذا الموضوع داخل متن البحث عن طبيعة الإنسان؛ سواء في الفكر الإسلامي، أو في الفكر الغربي. وسنقصر الحديث هنا على الدراسات التي أجريت في السنوات الأخيرة، وهذه بعضها:

أ- دراسة عبد الله بن مسعود المطوع (٢٠١٦م) التي حملت عنوان: "الشخصية الإنسانية ومُكوِّناتها: دراسة تأصيلية مقارنة"، والتي نُشِرت في مجلة "الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية"، بغزَّة فلسطين، العدد ٢٤. وقد هدفت الدراسة إلى معرفة شخصية الإنسان، وسماتها، والعلاقة بينهما، ونظرة التربية الإسلامية إليها، والعلاقة بينها وبين النظرة المادية، ومعرفة مُكوِّنات الشخصية

(١) ابن نبي، مالك. **تأملات**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٩٠.

الإنسانية، وعلاقتها بمُكوِّنات الإنسان. وفيها اعتمد الباحث المنهج الوصفي بأسلوبيه: الاستقراء، والاستنباط. وقد انتهت الدراسة في نتائجها إلىٰ ما يأتي:

- تعدُّد الآراء حول مفهوم شخصية الإنسان ومُكوِّناتها، واتِّفاق هذه الآراء من ناحية بنية الإنسان الجسمية، ومُكوِّناته الحسية والبدنية. فالشخصية الإنسانية كلٌّ متكامل يعني إضافةً إلىٰ مُكوِّناته المادية، تنظيم الفرد الأفكار، والمعتقدات، والميول، والاتجاهات، والقيم، والعادات، والتقاليد، والبيئة -في ضوء الفطرة- في صورة صفات، وسلوك، وخُلق قلبي وقولي وفعلي يتخلَّقه في تعامله مع ربه، ونبيه، ودِينه، ونفسه، ومع الإنسان، والكون، والحياة الدنيا، والحياة الآخرة. وقد امتاز هذا التنظيم بثبات نسبي انفرد به الإنسان عن غيره.
- السمات الشخصية هي أساس دراسة الشخصية، وأكبر من مجرَّد السلوك؛ ذلك أنَّ السمات هي كل ما يُميِّز الفرد [أو الجماعة] عن غيره؛ من: صفة، أو علامة جسمية، أو عقلية، أو خلقية، أو سلوكية، أو انفعالية، أو اجتماعية. وهي تمتاز بالثبات النسبي، وبإمكانية تمييزها، أو قياسها، وتُعَدُّ مفتاحاً للشخصية الإنسانية علىٰ اختلاف جوانبها ومُكوِّناتها، بما في ذلك الحسية والبدنية منها.

ب- دراسة زياد علي الجرجاوي (٢٠٠٩م) الموسومة بـ"جدلية الخير والشر في النفس الإنسانية والفكر التربوي الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة"، وهي مقال نُشِر في مجلة "جامعة الخليل للبحوث"، المجلد ٤، العدد ٢. وقد هدفت الدراسة إلىٰ الكشف عن آراء علماء الغرب والمسلمين في أصل الطبيعة الإنسانية؛ أهي خيرة أم شريرة، وتعرُّف مدىٰ الانعكاسات التربوية لهذا الموضوع علىٰ فلسفة التربية والسياسات التعليمية المتبعة. وفيها استخدم الباحث المنهج الاستنباطي، والمنهج الوصفي التحليلي؛ للإجابة عن تساؤلات الدراسة، وقد توصَّل إلىٰ مجموعة من النتائج، أهمها أنَّ دراسة جدلية الخير والشر عند علماء المسلمين والغرب لها انعكاسات تربوية في المناهج، وتوجيه الأهداف التربوية العامة.

ت- دراسة مقداد يالجن (٢٠٠٢م) التي حملت عنوان "التربية الإسلامية والطبيعة الإنسانية"، والتي صدرت عن دار عالم الكتب بالرياض. وقد هدفت الدراسة إلى إبراز أهمية معرفة الطبيعة الإنسانية ومُكوِّناتها في مجال نجاح التربية، وإظهار أبعاد تصوُّر الإسلام للطبيعة الإنسانية. وخلُصت الدراسة إلى أنَّ وظيفة التربية في الأصل هي بناء الإنسان، وتغيير السلوكات بحسب المقتضيات الاجتماعية والدينية والحضارية، بناءً على العلم بطبيعة الإنسان المادية والروحية، وقابلياته، واستعداداته، وأهدافه، وطرائق توجيهه؛ ليكون قادراً على تحقيق الأهداف الشخصية والدينية والاجتماعية.

## أولاً: الإنسان الكامل؛ مقاربة للمفهوم

خلق الله العالَم من أجل الإنسان؛ ذلك أنَّه المقصود من الوجود. وقد وقفت أدبيات الفكر الإسلامي (في نسخته الصوفية) على عتبات الأنطولوجيا لتُؤكِّد أنَّ الإنسان هو مركز الكون الواعي؛ أي نقطة انطلاق الكون، وأنَّه نال الشرف في لحظة كماله على جميع مَن في الأرض والسماء. فالمتصوفة تُقرِّر أنَّ فكرة "الإنسان الكامل" هي هدف محوري يدور حوله الصوفي، ويسعى إليه. وموضوع "الإنسان الكامل" في المنظومة المعرفية الصوفية والغربية يدفعنا إلى محاورة المفهوم عند بعض أقطاب علماء التصوُّف، من مثل: ابن عربي، والجيلي، وإقبال، وعند بعض علماء الفكر الغربي.

### ١- الإنسان الكامل عند ابن عربي:

يرى ابن عربي أنَّ الإنسان الكامل هو جامع لصورتين: صورة الحق، وصورة العالَم، وبرزخ بين عالَمين؛ إنَّه صورة الحق في مرآته المجلاة.

والكمال هو نِتاج تكامل تعددية عناصر منظومة الإنسان؛ إذ إنَّ له ثلاث أنفس: نفس نباتية، ونفس حيوانية، ونفس ناطقة. وما من شيء يُميِّز الإنسان في هذا الملكوت إلا كريمة الإنسانية. وهنا، يُميِّز ابن عربي بين الروح، والجسم، والنفس، والعقل، مُبيِّناً أنَّ الله

أوجد الروحَ بصفة الكمالِ؛ فهي أول موجود أبدعه الله، وأنَّ منظومة الإنسان المتكامل إنَّما مركزيتها الروح.[1]

فالروح خليفة، والعقل وزير، والحُبُّ أملك للنفوس من العقل، ومَن لم تفتنه فضيلة، ولم تشنه رذيلة، فإنّه يقارب الكمال، وقلَّما أنْ ينتهي أحد إلىٰ ذلك. والضابط هنا هو السلوك لا غير. وقد رأىٰ ابن عربي أنَّ المعرفة الصوفية هي وسيلة بلوغ الكمال في أعلىٰ درجاته، وأنَّ الكمال لا يكون إلا بواسطة الذكر في حالة الفناء،[2] مُؤكِّداً أنَّ صفة الكمال التي أوجد الله تعالىٰ بها الروح، وأنَّ الله أوجد له منازعاً ينازعه فيما قلَّده، وهو الهوىٰ.

وفي هذا السياق، يرىٰ ابن عربي أنَّ الإنسان بكماله وشموله -قياساً بما في الوجود- هو عالَمَ صغير يتجلّىٰ فيه كل ما هو موجود في العالَم الكبير؛ سواء كان ذلك علىٰ المستوىٰ الجسمي، أو الوجداني، أو العقلي، أو الروحي،[3] مُعتقِداً أنَّه: "إذا لم يحز إنسان رتبة الكمال فهو حيوان تُشبِه صورته الظاهرة صورة الإنسان. وكلامنا في الإنسان الكامل؛ فإنَّ الله ما خلق أولاً من هذا النوع إلا الكامل، وهو آدم عليه السلام، ثمَّ أبان الحق عن مرتبة الكمال لهذا النوع، فمَن حازها منه فهو الإنسان الذي أريده، ومن نزل عن تلك الرتبة فعنده من الإنسانية بحسب ما تبقىٰ له، وليس في الموجودات من وسع الحق سواه، وما وسعه إلا بقبول الصورة، فهو مجلي الحق، والحق مجلي حقائق العالم بروحه، الذي هو الإنسان. وأعطىٰ المؤخر لأنَّه آخر نوع ظهر، فأوليته حق وآخريته خلق، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية. وقد ظهر حكم هذا في عدم علم الملائكة بمنزلته مع كون الله قد قال لهم إنَّه خليفة، فكيف بهم لو لم يقل لهم ذلك، فلم يكن ذلك إلا لبطونه عن الملائكة، وهم من العالَمَ الأعلىٰ، العالِم بما في الآخرة وبعض الأُولىٰ؛ فإنَّهم لو علموا ما يكون في الأُولىٰ

---

(1) ابن عربي، محي الدين. **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق وتقديم: حسن عاصمي، بيروت: مؤسسة بحسون للنشر، ١٩٩٣م، ص٩٦.

(2) المرجع السابق، ص١١٥.

(3) المرجع السابق، ص٣٩-٣٨.

ما جهلوا رتبة آدم عليه السلام مع التعريف، وما عرفه من العالَم إلا اللوح والقلم، وهم العالون، ولا يتمكَّن لهم إنكاره والقلم قد سطّره، واللوح قد حواه."[1]

وقال ابن عربي في موضع آخر: "الإنسان الكامل هو الذي أضاف إلىٰ جمعية حقائق العالَم حقائق الحق التي بها صحَّت خلافته."[2] وقال أيضاً: "الأسماء الإلهية علىٰ هذا الإنسان الكامل أشد مطابقة منها علىٰ الـمُسمّىٰ الله."[3]

## ٢- الإنسان الكامل عند الجيلي:

قدَّم عبد الكريم الجيلي فكرة "الإنسان الكامل" من منطلق فلسفي، مُوضِّحاً العلاقة بين الحق والخلق (بين الوحدة الحقيقية والكثرة الخلقية)، أو ما سمّاه بمنطق آخر وحدة الذات، التي أكمل تجليها بالطبع في الإنسان عامة، والنبي محمد رسول الله ﷺ وخلفائه بوجه خاص. وهو في نظره أكمل تجلٍّ، أو مرآة، أو مظهر من مظاهر الذات الإلهية بكاملها، من حيث: أفعالها، وأسماؤها، وصفاتها.[4] يقول في ذلك: "فالوصول إلىٰ الله علىٰ الكمال هو الوصول إلىٰ حقيقة الإنسان الكامل؛ أي الحقيقة المحمدية وورّاثها الكُمَّل؛ لأنَّه هو الدال علىٰ الله علىٰ الكمال."[5]

ويرىٰ الجيلي أنَّ الحقائق الوجودية (الحقيقية، والخلقية) موجودة في كل إنسان بالقوَّة، وفي الإنسان الكامل بالفعل؛ لأنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي حمل أمانة هذه الحقائق، فكان خليفة الله في أرضه، وخاتماً علىٰ مملكته.[6] فالإنسان الكامل في نظره "مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه، فيقابل الحقائق العلوية بلطافته، ويقابل الحقائق السفلية

---

(١) ابن عربي، محي الدين. **الفتوحات المكية**، بيروت: دار صادر، ج٣، ص٣٥٧.
(٢) المرجع السابق، ج٣، ص٤٣٧.
(٣) المرجع السابق، ج٣، ص٢٦٦.
(٤) الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. **الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر**، تحقيق: عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الدرقاوي، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥م، ص٣.
(٥) المرجع السابق، ص٢٠.
(٦) المرجع السابق، ص١٨.

بكثافته."[1] "وهو الذي يستحق الأسماء الذاتية والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضىٰ الذاتي."[2]

### ٣- الإنسان الكامل عند إقبال:

يرىٰ محمد إقبال أنَّ الإنسان الكامل هو الإنسان الذي يجمع في شخصيته العناية بالذات، والاهتمام بالعشق، وأنَّ الأول هو الجانب الجلالي، والثاني هو الجانب الجمالي؛ فهو فاتح العالَم في جانب، ورحمة للعالَم في جانب آخر. وقد جعل إقبال للإنسان الكامل ست صفات، هي: الإيمان، وخلود الحياة، وقيادة العالَم وتوجيهه، والعلم والروح العلمية، والإنسانية العالمية، والخلافة.[3]

فالإنسان الكامل عند إقبال هو الذي يحافظ علىٰ ذاته، ويرقيها، ويقوّيها، ويربط صلتها بالذات الإلهية. وقد وجد ضالته في الإنسان المسلم، وليس المقصود هنا المسلم الذي يتمتع بالوجود الإنساني، والذي لم يتذوَّق بعدُ حلاوة الوجود الإيماني، وإنَّما المقصود هو المسلم الذي يعتقد اعتقاداً جازماً أنَّ الإيمان هو مفتاح النجاح في الدنيا، والنجاة في الآخرة.[4]

ويؤمن إقبال بالكمال النسبي بدل الكمال المطلق للإنسان، وهذا ما يتَّضح جلياً عند تعريفه طبيعة الذات: "وطبيعة الذات هي بحيث إنَّها علىٰ الرغم من قدرتها علىٰ الاستجابة إلىٰ الذوات الأُخرىٰ، فإنَّها متمركزة حول نفسها، ولها دائرة من الفردية خاصة بها تستبعد ما عداها من الذوات الأُخرىٰ. وهذا وحده هو الذي يُؤلِّف حقيقتها بوصفها ذاتاً. وعلىٰ هذا، فإنَّ الإنسان، وقد بلغت ذاتيته كمالها النسبي، له مكان حقيقي في صميم القدرة الإلهية الخالقة، وبهذا تكون حقيقته أعلىٰ بكثير من حقيقة ما يحيط به من الأشياء، وهو وحده، دون سائر مخلوقات الله قادر أنْ يشعر بنصيبه الذي يتجلّىٰ في وجود مبدعه الخلّاق. وإذ قد وهبه الله القدرة علىٰ تخيُّل عالَم أفضل، وعلىٰ تحويل ما هو كائن إلىٰ ما ينبغي أنْ يكون، فإنَّ النفس

---

(١) المرجع السابق، ص٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

(٣) حسون، علي. "**الإنسان الكامل عند إقبال**"، **مؤتمر إقبال (نداء إقبال)**، دمشق، ١٩٨٥م، ص٨٠-٨٤.

(٤) الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **روائع إقبال**، دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠م، ص٥٤.

التي ينطوي عليها -لكي تُحقِّق فرديتها التي ما تبرح تزداد حدَّةً وشمولاً- تستخدم جميع البيئات المختلفة التي تدعوه الحاجة إلى العيش فيها خلال تاريخ لا نهاية له."[1]

## ٤- الإنسان الكامل عند الغرب:

يرى بعض الباحثين الغربيين، مثل ماسنيون، أنَّ فكرة "الإنسان الكامل" قد بدأت في عهد مُوغِل في القِدم، وأنَّ كتب المتون في مقارنة الأديان عرضت لها، وجعلت نقطة ابتدائها هي الأُسس السكونية (الاستاتيكية) الآرية، ورأت في الإنسان الكامل أنَّه الإنسان الأول، والكيومرث عند المزدكية، وآدم قدمون في كتب القبالة اليهودية، والإنسان القديم عند المانوية المستعربة.[2]

أمّا كارل ماركس فقد عَدَّ الطبيعة نقطة انطلاق التطوُّر الإنساني؛ فالإنسان جزءٌ من الطبيعة، وهو بحاجة إليها بوصفها شرطاً طبيعياً لوجوده، وهذا يعني أنَّ جوهر الإنسان مادي محض، خلافاً لما هو عليه الحال عند الصوفية وفلاسفة الإسلام. وإذا تعلَّق الأمر بالكمال، فهو عند ماركس ضرورة تُحتِّم التكامل بين طبيعتين، ولا يقصد هنا الجوهرين المختلفين؛ الإنسان والطبيعة، وإنَّما يقصد كليهما معاً بوصفهما كلًّا متكاملاً. أمّا إذا تعلَّق الأمر بالعمل فهو ضرورة طبيعية للوجود البشري؛ إذ إنَّ صيرورة الإنسان هي -في الوقت نفسه- صيرورة طبيعته البيولوجية وجوهره الاجتماعي. إذن، فالعمل أوجد الإنسان نفسه، وطوَّر قواه أيضاً، وبفضله وحده ارتقت اليد الإنسانية إلى مستوى رفيع من الكمال.[3]

والإنسان ليس مجرَّداً فحسب، بل هو كائن اجتماعي أيضاً، لكنَّ ماركس فسَّر ذلك من منطلق طبيعي (مادي)؛ فالنزوع إلى تكوين كيان اجتماعي لدى المجتمع البشري إنَّما نشأ في أثناء الانتقال من مرحلة جمع المواد الجاهزة إلى مرحلة إنتاج شيء جديد (الإنتاج المادي).[4]

---

(١) إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني**، ترجمة: عباس محمود، (د.م): مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨م، ص٨٦.

(٢) بدوي، عبد الرحمن، **الإنسان الكامل في الإسلام**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦م، ص١١٣.

(٣) عباس، فيصل. **الفلسفة والإنسان**، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٦م، ص٢٩-٣٣.

(٤) المرجع السابق، ص٣٥.

وعلى هذا، فإنَّ أسمى صور الكمال الطبيعي (المادي) تتجلّى بين الإنسان، والعمل، والمجتمع، والطبيعة. وبتفاعل هذه الرباعية المادية للإنسان يتجلّى لنا الإنسان الكامل في فكر ماركس خاصة، والماركسية بوجه عام.

وبهذا فالفكر الغربي بنى موضوع "الإنسان الكامل" على الماديات، وعلى التفاعل بين الإنسان والطبيعة، والنظر إلى الإنسان من الجانب البيولوجي المادي، حتى ظهر في أوروبا ما يُسمّى المذهب الإنساني، الذي اعتمد كثيراً في مضمونه على الفكر اليوناني الوثني، والآداب اليونانية واللاتينية. وكان أساس هذا المذهب هو التحرُّر من كل سلطة يمكن أنْ تكبل الروح الإنسانية، ووجوب اهتمام الإنسان بالمادة قبل الروح؛ لأنَّها الشيء الوحيد الذي يستطيع إدراكه والسيطرة عليه، وأنَّ سبيله الوحيد لتحقيق إنسانيته وكماله هو التمتع بكل الملذات الحسية؛ لأنَّها الشيء الوحيد الذي يستطيع لمسه وإدراكه.

## ثانياً: طبيعة الإنسان الروحية؛ رؤية غربية

### ١- انشطارية النظرة:

تضاربت المفاهيم الغربية في ما يخصُّ تحديد صورة الإنسان بسبب تعدُّد المذاهب والآراء وَفقاً للنزعات الفكرية، والفلسفية، والنفسية، والدينية، ورؤيتها للوجود. ولعلَّ هذا التضارب في وجهات النظر قد نشأ عن عدم فهم معالم صورة الإنسان فهماً سليماً؛ ما آل بمذاهب كثيرة[1] إلى الفشل حين بنت نظراتها على تصوُّر مُغايِر لحقيقة صورة الإنسان، مثل: النظرة التي حسبته بُعْداً روحياً، والتي عَدَّت المادة فيه شيئاً عارضاً منقوصاً عالقاً به؛ حتى إنَّها جعلت طبيعة الإنسان روحية منفردة، لا امتداداً أو استمراراً للطبيعة الحيوانية، أو من نوع الطبيعة الأرضية عامة.[2] وكذلك النظرة التي رأت في الإنسان بُعْداً مادياً ليس وراءه

(١) ياجن، مقداد. **فلسفة الحياة الروحية**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٥م، ص١١-٢٤.

(٢) فينكس، فيليب هـ. **فلسفة التربية**، ترجمة: محمود لبيب النجيحي، القاهرة: دار النهضة المصرية، (د.ت)، ج١، ص٧٠٤، انظر:

- لجنة من العلماء السوفيات. **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة: سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م، ص٤٥٠.

أشواق روحية متجاوزة للمادة، فجعلت طبيعته مادية مُركَّبة من المواد الكيميائية المختلفة[1] التي تكوَّنت نتيجة تطوُّر المادة الحية الأولية.

فكان مآل الأُولىٰ قعوداً عن عمارة الكون واستثماره بسبب الانشغال بتخليص الروح من عالم المادة؛ ما أفضىٰ إلىٰ تصوُّر تأمُّلي أهمل المشكلات الزمنية وطبيعة الإنسان الأرضية، ليعنىٰ أساساً بكمال الروح ونجاتها، وهو ما جرَّد الإنسان من بعض خصائص طبيعته. وكان مآل الثانية عَوْداً علىٰ الإنسان نفسه بالظلم والقهر، كما بدا في حركة الاستدمار منذ قرون، وكما هو النذير المعلن اليوم بدمار الإنسانية بسبب التجميع غير المعهود للأسلحة الفتّاكة، وازدياد المشكلات النفسية والشقاء المادي.

وهكذا نجد أنَّ المذاهب والآراء الغربية كانت انشطارية في نظرتها إلىٰ الإنسان، وأنَّها ركَّزت -في مفهومها للإنسان، وفي تحديد معالم صورته- علىٰ جانب أو شطر مُعيَّن من شخصيته؛ أي علىٰ البُعْد الروحي فيه كما هو حال الروحيين، وعلىٰ البُعْد المادي فيه كما هو الحال عند الماديين.

## ٢- دراسة البُعْد الروحي؛ الخلل المنهجي:

أقرَّ حكماء الغرب أنَّ جُلَّ الدراسات التي تناولت طبيعة الإنسان الروحية كانت من منطلق فلسفي، أو خُلقي، أو كليهما، أو من منطلق ديني. أمّا الدراسات التي استندت إلىٰ علم النفس فقليلة جدّاً؛ إذ إنَّها كانت -في أغلبها- تمهيداً لدراسة نفسية الشخصية الإنسانية، أو علم النفس الاجتماعي. وعلىٰ هذا، فإنَّ علماء الغرب الذين درسوا مُحدِّدات الطبيعة الإنسانية، بناءً علىٰ طبيعة تركيب الإنسان نفسه، قصروا اهتمامهم علىٰ دراسة العوامل الجسمية فقط، متناسين أو مُغفِلين جانبه الروحي؛ ما أدّىٰ إلىٰ قصور واضح في فهمهم الإنسان، ومعالجتهم العوامل الـمُحدِّدة لصورته. يقول ألكسيس كاريل في هذا الشأن: "إنَّ

---

(١) فينكس، **فلسفة التربية**، مرجع سابق، ج٢، ص١٩٩٩م. انظر:
- لجنة من العلماء السوفيات، **الموسوعة الفلسفية**، مرجع سابق، ص٤٢٩.

أكثر الأسئلة التي يطرحها مَن يدرس الإنسان بقيت دون جواب، ولا تزال مناطق شاسعة من عالمنا الداخلي غير معلومة... وإنَّ معرفتنا لأنفسنا ما زالت جد ناقصة."[1]

وبالمثل، فقد لاحظ إريك فروم قصور علم النفس الحديث وعجزه عن فهم الإنسان فهماً صحيحاً بسبب إهماله دراسة الجانب الروحي للإنسان، فقال: "إنَّ التقليد الذي يُعَدُّ سيكولوجية دراسة روح الإنسان، دراسة تهتم بفضائله وسعادته، هذا التقليد نُبِذ تماماً، وأصبح علم النفس الأكاديمي في محاولته لمحاكاة العلوم الطبيعية والأساليب المعملية في الوزن والحساب، أصبح هذا العلم يعالج كل شيء ما عدا الروح؛ إذ حاول هذا العلم أنْ يفهم مظاهر الإنسان التي يمكن فحصها في المعمل، وزعم أنَّ الشعور وأحكام القيمة ومعرفة الخير والشر، ما هي إلا تصوُّرات ميتافيزيقية تقع خارج مشكلات علم النفس. وكان اهتمامه ينصبُّ في أغلب الأحيان على مشكلات تافهة تتمشّى مع منهج علمي مزعوم، وذلك بدلاً من أنْ يضع مناهج جديدة لدراسة مشكلة الإنسان الهامة. وهكذا أصبح علم النفس علماً يفتقر إلى موضوعه الرئيس، وهو الروح."[2]

وفي السياق نفسه، فقد عزا رايتسمان عدم اهتمام الغرب سابقاً بموضوع طبيعة الإنسان الروحية إلى الأسباب الآتية:

- اعتقاد علماء النفس الغربيين أنَّ تفسير السلوك بمفهوم "الطبيعة البشرية" هو عمل لا طائل فيه، وأنَّ عامة الناس هم الذين يعمدون إلى تفسير السلوك بوصفه جزءاً من الطبيعة البشرية لا غير.
- عدم اهتمام علماء النفس الغربيين سابقاً بما يُسمّى عالمية السلوك الاجتماعي، كما بيَّنت ذلك دراسات علم النفس (المقارن) بين الثقافات. بل إنَّ الاهتمام كان منصباً على دراسة السلوك الاجتماعي في إطار الثقافة الغربية بدلاً من دراسة السلوك البشري في إطار الانتماء إلى الجنس البشري.

(١) كاريل، ألكسيس. **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة: أنطوان العبيدي، القاهرة: دار الكتاب المصري، (د.ت)، ص٢٣.

(٢) إريك، فروم. **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: مكتبة غريب، ١٩٧٧م، ص١١.

- تركيز الباحثين النفسيين على دراسة علم النفس الاجتماعي التجريبي، والمفاهيم التي يمكن تحديدها ودراستها دراسة إجرائية [عملية] بدلاً من المفاهيم الفضفاضة التي كان علم النفس الغربي يتجنَّب دراستها. وهذا ما جعل البحث المخبري هو السائد في الدراسات النفسية الغربية بوصفه جزءاً مهماً من الدراسات الإمبريقية.(١)

### ٣- خريطة جديدة:

حين نقف على أعتاب صفوة علماء الغرب، فإنّا نلحظ وجود اهتمام متزايد بموضوع البُعْد الروحي للإنسان، وهو ما تجلّى في دعوتهم إلى وجوب دراسة هذا البُعْد؛ بُغْية محاولة فهم الإنسان، وعلاج المشكلات البشرية. فقد أقرَّ ويليم جيمس -مثلاً- أنَّ الإنسان يقلق من الخطأ، ويضطرب منه، بل إنَّه يضطرب من الشعور بالخطأ والرذيلة، وأنَّ علاج ذلك هو في الحياة الروحية الصوفية، واتصال الإنسان بالله عن طريق وجود الجزء السامي الطيِّب في طبيعته.(٢)

أمّا أندرو كونواي إيفي فقال: "إنَّ النواحي الروحانية والأخلاقية في حياة الإنسان وما ينبغي أنْ تفعله، لها أهمية بالغة بالنسبة لسلامة الإنسان ورفاهيته، وهي أهمية تفوق أهمية معرفته وسيطرته على الطبيعة الإنسانية."(٣)

وأمّا فرويد فحثَّ الإنسان على الاتصال بالله دائماً إنْ أراد إنقاذ نفسه وإرادته من الانهيار، أو تجنُّب الإصابة بالشذوذ، وأنواع الانحرافات الأُخرى، والأمراض الأخلاقية.(٤) في حين أكَّد ألكسيس كاريل أنّ هذه الأمراض الأخلاقية هي التي تؤدي في النهاية إلى انحطاط المجتمع وانحلاله.(٥)

---

(١) عشوي، مصطفى. "تصور الطبيعة البشرية من منظور نفسي مقارن"، **مجلة إسلامية المعرفة، عدد٦**، سبتمبر١٩٩٦م، ص٣٧-٣٨.

(٢) محمود، زيدان. **وليم جيمس**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨م، ص٢٣٤.

(٣) الجندي، أنور. "بناء الإنسان المسلم في مواجهة الأخطار"، **مجلة دعوة الحق**، عدد١، يونيو١٩٧٣م، ص٨٢.

(٤) فرويد، سيجموند. **سيكولوجية الشذوذ النفسي بين الجنسين**، ترجمة: فؤاد ناصر، بيروت: دار منشورات أحمد محيو، (د.ت)، ص٣١٧.

(٥) كاريل، ألكسيس. **تأملات في سلوك الإنسان**، ترجمة: محمد القصاص، القاهرة: مكتبة مصر، (د.ت)، ص٧٨.

وبينما ترى الفلسفة الروحية وجوب الاهتمام بحياة الإنسان الروحية، وخضوع النظام العام للنظام الروحي، فإنَّ ميدان التربية يرى وجوب الاهتمام بالتربية الروحية والأخلاقية. ونجد هذا في قول رونيه: "وهدف التربية أنْ تقود الإنسان من طبيعته المعطاة إلى جوهره المثالي، وأنْ تُعِينه على التخلُّص من الأُولى، وأيضاً على استخدامها وتكييفها."[١]

وقد اقترح برغسون على الفيلسوف أنْ يهتم بدراسة حياة الروح في جميع مظاهرها؛ إذ قال: "فالفيلسوف الـمُتمرِّس بالمراقبة الذاتية الداخلية، يجب عليه أنْ ينزل إلى داخل ذاته، ثمَّ يعود إلى السطح، مُتتبِّعاً الحركة التدريجية التي يمتد بها الوعي، وينتشر، ويتهيأ لكي ينمو في الفضاء... ليحصل -على الأقل- على إلهام غامض بما يمكن أنْ يكون عليه ولوج النفس إلى المادة، وما يمكن أنْ تكون عليه علاقة الجسد بالروح."[٢]

أمّا برايتمان فقال: إنَّ البدء بدراسة الشخصية البشرية سيفضي إلى نتائج بدائية، وغير كاملة؛ لذا اقترح أنْ "يكون لُبُّ التركيز على دراسة الإنسان منصباً على كونه كائناً دينياً، وإذا لم يكن هناك دليل على وجود الدِّين في حياة الإنسان، فلن يكون هناك فلسفة للدِّين على الإطلاق."[٣] وأمّا ماسلو فوجد أنَّ الفوضى التي يعانيها الإنسان في هذا العصر مردُّها إلى العجز عن تطوير شخصيته، وترقية سلوكه؛ لذا أكَّد أنَّه "إذا طوَّرنا الطبيعة البشرية، فإنَّنا نُطوِّر كل شيء؛ إذ بذلك نزيل أهم أسباب الفوضى في العالَم."[٤]

وبالمثل، فقد قدَّم شولتز حججاً عدَّةً لضرورة دراسة موضوع الشخصية،[٥] أبرزها تأكيده أنَّ أهم المشكلات التي تعانيها البشرية اليوم، مثل: المجاعة، والتلوُّث، والجريمة، والإدمان، سببها البشر أنفسهم؛ لذا رأى أنَّه "بالفهم الصحيح، فقط، لأنفسنا وللذين من

---

(١) رونيه، أوبير. **التربية العامة**، ترجمة: عبد الله عبد الدائم، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧م، ص٢٣٥.

(٢) برغسون، هنري. **الطاقة الروحية**، ترجمة: سامي الدروبي، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٣م، ص٣٦.

(٣) Brightman.Philosophy of Religion ,london,Skeffington ,son ,LTD,1950,p190.

(٤) عشوي. "**تصور الطبيعة البشرية من منظور نفسي مقارن**"، مرجع سابق، ص٣٩.

(٥) داون، شولتز. **نظريات الشخصية**، ترجمة: حمد دلي الكربولي وعبد الرحمن القيسي، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٣م.

حولنا، نستطيع التوافق أحسن مع مشكلات الحياة العصرية، وأنَّ هذا أهم من إنتاج أسلحة جديدة، أو تحقيق انتصارات جديدة في ميدان التكنولوجيا. وقد بيَّن التاريخ عدَّة مرّات بأنَّ التطوُّر التكنولوجي قد يؤدىٰ إلىٰ عواقب خطيرة عندما يُستعمَل من طرف أشخاص بخلاء، وأنانيين، وجبناء، وغليظي القلوب."(١)

وبالرغم من نداء علماء الغرب بوجوب الاهتمام بطبيعة الإنسان الروحية، وما أفاض فيه الفلاسفة، وعلماء النفس، وعلماء الاجتماع، وعلماء الأنثروبولوجيا من الدراسة والبحث، فإنَّ السؤال الذي ما زال ينتظر إجابة شافية، هو: هل يستطيع الغرب أنْ يُنقِذ البشرية من المخاطر التي تعتريها، أو تلك التي قد تتعرَّض لها في هذا العالَم مستقبلاً ؟

## ثالثاً: طبيعة الإنسان الروحية؛ رؤية إسلامية

### ١- نموذج الرُّشد:

إذا كانت الآراء السابقة تُمثِّل بعض إسهامات الفكر الغربي في ما يخصُّ معالم صورة الإنسان، فإنَّ الإنسان في القرآن الكريم هو ثمرة شجرة الخَلق من تكريم وتفضيل، وخَلقه في أحسن تقويم. ويتبيَّن من طبيعة خَلقه أنَّه وَسَط جامعٌ بين عوالم الملكوت الأعلىٰ، وأسفل السافلين بوصفه روحاً وجسماً. وتبدو قيمة الإنسان الفعلية في تكامله المادي والروحي، بل إنَّ إنسانيته لا تبرز إلا بالروح، ولا تسمو إلا بها، لا بالجسد وحده، ولا يمكن له أنْ يتميَّز إلا بمعانيه وقيمه. فالروح كما قال ابن عربي: "هي الـمُدبِّرة لجسد الإنسان، حتىٰ إنَّ الكائن البشري بدون هذه الروح الـمُدبِّرة لجسده لم يعد إنساناً."(٢)

والإنسان من منظور قرآني هو روح قبل أنْ يكون جسداً، والجسد منه تابع وخادم للروح، وذلك كامن في أصل فطرته منذ أنْ خلقه الله تعالىٰ، ونفخ فيه من روح من عنده. قال تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ [الحجر: ٢٩]. وبهذا النوع من

(١) عشوي. "**تصور الطبيعة البشرية من منظور نفسي مقارن**"، مرجع سابق، ص٣٩-٤٠.
(٢) ابن عربي. **فصوص الحكم**، تعليق: أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠م، ص٦٩.

التكوين (النفخة الإلهية)، ينماز الإنسان بها عن جميع المخلوقات. صحيح أنَّه يشارك الحيوان في معظم الخصائص الجسمية، وما يتطلَّب حفظ الذات والبقاء من دوافع وانفعالات، غير أنَّه يمتاز عن الحيوان بخصائص روحه التي تجعله ينزع إلى معرفة الله وعبادته، والقدرة على الإدراك والتعلُّم، والتشوُّق إلى الفضائل والـمُثل العليا، التي ترتفع به إلى مستويات عالية من الكمال الإنساني،[1] ولهذا كان الإنسان أهلاً للخلافة في الأرض.

## ٢- سؤال الروح والمسلك العلمي:

هل يمكننا تحديد خصائص الإنسان وصفاته من الجانب الروحي الذي جُبِل عليه؟

إنَّ إجابة هذا السؤال لازمة لتحديد طبيعة الإنسان الروحية، ودورها في سلوكه، وإذا كان ذلك ممكناً، فكيف يكون موقفنا من قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥].

لو تدبَّرنا ما في هذه الآية الكريمة من تأويلات تتعلَّق بالروح، لوجدنا ثلاثة معانٍ: القرآن الكريم، وجبريل عليه السلام، والروح التي يحيا به الإنسان. إلا أنَّ الراجح عند العلماء هو المعنى الثالث؛ إذ قالوا: "... لأنَّه الأمر الـمُشْكِل الذي لم تتَّضح حقيقته، وأمّا الروح بالمعنيين الأوليين فيشبه أنْ يكون السؤال عنه سؤالاً عن معنى مصطلح قرآني."[2] والواضح أنَّ الإنسان بما لديه من علم محدود لا يستوعب فهم حقيقة الروح، وأنَّ الله استأثر بعلم حقيقتها، وهذا يعني استحالة إدراكها، وعجز الإنسان عن البحث فيها، بصرف النظر عن تطوُّر العلم؛ لأنَّ ذلك خارج دائرة البشر.[3] بيد أنَّ هذا العجز الإنساني لا يُقلِّل من شأن الإنسان في شيء.

---

(١) نجاتي، محمد عثمان. **القرآن وعلم النفس**، بيروت: دار الشروق، ١٩٩٣م، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٦٥م، ج١٥، ص١٩٦- ١٩٧.

(٣) الأصفهاني، الراغب. **تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين**، تحقيق: عبد المجيد النجار، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨م، ص ٣٨.

لقد أقرَّ العلماء بصعوبة البحث في الروح، ورجَّحوا عدم الخوض في ماهيتها وحقيقتها. "ومهما يكن، فإنَّ العلم البشري سيظل محدوداً في مقابل علم الله المطلق. ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]، ممّا يعني أنَّ السؤال كيف؟ الذي ما فتئ أنْ يطرحه البعض من الـمُشكِّكين في النظرية الإلهية: كن فيكون، يبقى دائماً يدور في فلك التشكيك في الغيبيات..."[١] وأكَّد هذا المعنى أبو النجيب السهروردي بقوله: "واعلم أنَّ الكلام عن الروح صعب المرام، والإمساك عن ذلك سبيل ذوي الأرحام."[٢] وقد عظَّم الله تعالى شأن الروح، وأسجل على الخَلق بقلَّة العلم، فقال سبحانه: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ۝٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥].

إنَّ إدراك الإنسان طبيعة هذه الروح، ويقينه أنَّها قاصر، لا يعدو الإحساس بقيمتها؛ لذا نعترف مُقدَّماً بقصورنا عن إدراك هذا السر الرباني، ونُسلِّم أنَّ كل ما يمكن أنْ يقف عنده العقل الإنساني هو معرفته وملاحظته بالحس، ومشاهدة مظاهر الحياة في الإنسان.

ولبعض العلماء رأي وجيه في هذا الشأن، مفاده أنَّ الـمُغيَّب عنّا من أمر الروح، هو كُنْه حقيقتها، وكيفية امتزاجها بالجسد، وأنَّ هذا ممّا اختصَّ الله بعلمه،[٣] وهذا لا يعني أبداً الحجر على العقل من التفكير فيها من جوانب أُخرى لا تتعلَّق بكونها، مثل: زمن تعلُّقها بالبدن، ومفارقتها له، ومظاهر تأثيرها في طبيعة الإنسان، وصفاتها.

إذن، فنحن لا نبحث عن حقيقة الروح وطبيعتها، وإنَّما نبحث عمّا تتركه من أثر في سلوك الإنسان وطبيعته الروحانية؛ من: استقطاب لأوامر الله ونواهيه، والتقاط لها، والتفاعل معها تفاعلاً إيجابياً، يقيم أركانها في النفس البشرية، والمحافظة عليها بالإخلاص والصدق في النفس والمجتمع؛ ما يُسهِم في انتشار العمل الإيجابي البنّاء في المجتمع الإنساني.

---

(١) شايف، عكاشة. **الإعجاز والغيب في ضوء المنهج الذاكرتي**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٨م، ص١٢٣.

(٢) السهروردي، شهاب الدين عمر. **عوارف المعارف**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٣م، ص٤٤٣.

(٣) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع لأحكام القرآن**، القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥٧م، ج١، ص٣٢٤.

## رابعاً: البُعْد الروحي في طبيعة الإنسان

أفضىٰ التركيب الروحي لطبيعة الإنسان إلىٰ مجموعة من الخصائص التي تُميِّز الإنسان، وتتحقَّق بها إنسانيته كما أرادها الله تعالىٰ. وتتحدَّد خصوصية هذه الخصائص بما يُمكِّن الإنسان من تحقيق الغاية من خَلقه، والوفاء بمهام الاستخلاف كما قدَّرها الله تعالىٰ. فبهذه الخصائص يمكننا تحديد أهم الأبعاد الروحية في طبيعة الإنسان: التديُّن، والأخلاق.

### ١- التديُّن:

#### أ- رؤية غربية:

كشفت الدراسات الغربية المختلفة، مثل الدراسات الأنثروبولوجية والنفسية، أنَّ ميل الإنسان إلىٰ الله تعالىٰ هو اتجاه فطري عام بين البشر؛ إذ لا يوجد مجتمع قديم أو حديث يخلو من نظام ديني يتعلَّق بتصوُّر مُعيَّن للإله، وبعبادات وشعائر يتقرَّبون إليه بها.[(١)] فالإنسان منذ قديم الزمان مُتديِّن، ويتبع طقوساً، ويتمسك بعقائد. وقد أفاد ألكسيس كاريل بأنَّ التديُّن هو طبيعة في الإنسان؛ إذ قال: "فلا يزال الإنسان مستمراً في سعيه الأبدي وراء الأساس الروحي للأشياء، وقد أحس بالحاجة إلىٰ العبادة في كل العصور، وفي كل الأقطار علىٰ وجه التقريب، فالعبادة تكاد تكون عنده سبيلاً طبيعياً كالحُبِّ. ومن المحتمل أنْ يكون هذا البحث عن الله نتيجة طبيعية لتركيب عقولنا."[(٢)]

أمّا وليم جيمس فعبَّر عن أصالة عمق الحاسة الدينية، وتمكُّنها من طبيعة الإنسان بقوله: "يرجح لدينا أنَّ الناس سيظلون يصلّون إلىٰ آخر الزمان بالرغم ممّا قد يأتي به العلم

---

(١) جيمس، فريزر. **الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين**، ترجمة: أحمد أبو زيد وآخرون، القاهرة: الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧١م، ص٧٠. انظر:

- إمام، عبد الفتاح إمام. **المعتقدات الدينية لدىٰ الشعوب**، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٣م، ص١١.

- Marinowski, B. Magic. *sience and religion, and other essays souble beuys and company,* I.N.C New york, 1955, PP : 17-87.

(٢) كاريل، **تأملات في سلوك الإنسان**، مرجع سابق، ص١٦٩.

من عكس ذلك، اللهم إلا إذا تغيَّرت طبيعتهم العقلية إلىٰ حالة ليس لدينا شيء عنها نعرفه يهدينا إلىٰ توقُّعنا."[1]

وأمّا هيجل فذهب إلىٰ القول بأنَّ: "الإنسان وحده هو الذي يمكن أنْ يكون له دِين، وأنَّ الحيوانات تفتقر إلىٰ الدِّين بمقدار ما تفتقد إلىٰ القانون والأخلاق."[2] ذلك أنَّ التديُّن عنصر أساس في تكوين طبيعة الإنسان، والحي الديني إنَّما يكمن في أعماق كل قلب بشري، بل هو يدخل في صميم ماهية الإنسان، شأنه في ذلك شأن العقل سواء بسواء،[3] ولعلَّ هذا ما جعل بعض العلماء يُعرِّفون الإنسان بأنَّه "حيوان مُتديِّن."

وقد أشارت البحوث التجريبية الميدانية الغربية[4] إلىٰ أنَّ الأشخاص الذين يتمتعون بمستوىٰ عالٍ من التديُّن (المواظبة علىٰ أداء العبادات، والدعاء، وقراءة المتون الـمُقدَّسة...) يكونون -مقارنةً بقليلي التديُّن- في وضع نفسي أفضل، ومطمئنين في حياتهم، ومتفائلين في تفكيرهم، إلىٰ جانب أنَّهم يكونون أقل عرضة للضغوط النفسية والاكتئاب والقلق، وأقوىٰ علىٰ مقاومة هذه الضغوط، وأكثر إحجاماً عن محاولة الانتحار.

والحقيقة أنَّ هذه البحوث التي أجريت في المجتمع الغربي درست الإنسان عن طريق السلوك، والسلوك ليس هو الإنسان، بل إنَّ العلماء لم يتَّفقوا علىٰ تحديد مفهوم دقيق للسلوك؛[5] لأنَّ بعض مدارس علم النفس ترىٰ أنَّ السلوك هو ما يمكن مشاهدته وقياسه فحسب، وقد اختلف العلماء أيضاً في كيفية حدوث السلوك؛ سواء تعلَّق بالعبادات، أو بالمعاملات.

---

(١) جيمس، وليم. **إرادة الاعتقاد**، ترجمة: محمد زيدان، بيروت: منشورات عويدات، (د.ت)، ص١٢٨.

(٢) هيجل، جورج. **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣م، ص٤٧.

(٣) ستيس، ولتر. **الزمان والأزل**: مقال في فلسفة الدين، ترجمة: زكرياء إبراهيم، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٣م، ص٤٠.

(4) Koenig, H. G. "Religion, spirituality, and medicine: research findings and implications for clinical practice". Southern medical journal. 97 [12],2004, p. 1195-1200.

(٥) منصور، طلعت، وآخرون. **أسس علم النفس العام**، القاهرة: المكتبة الأنجلو المصرية، ٢٠٠٣م، ص٨- ٩.

والحقيقة أنَّ دراستهم الدوافع النفسية عُنِيت غالباً بحاجات الإنسان المختلفة الـمُتعلِّقة بتوافقه الشخصي والاجتماعي لمتطلبات البيئة الاجتماعية والثقافية الخاصة التي نشأ فيها. ولم يُعنَ علماء النفس المحدثون بدراسة الناحية الروحية من الإنسان، وما يصدر عنها من حاجات إنسانية نبيلة سامية، هي في الواقع أهم الحاجات الإنسانية وأرقاها، وأهم ما يُميِّز الإنسان عن بقية الحيوان.

إنَّ التزام علماء النفس المحدثين بتطبيق المنهج العلمي -الذي يُطبَّق في العلوم الطبيعية- على دراسة الإنسان، دفعهم إلى قصر انتباههم على دراسة نواحي السلوك الإنساني،[1] التي يمكن فقط إخضاعها للملاحظة المعملية والبحث التجريبي، وجعلهم يتجنَّبون البحث في كثير من نواحي السلوك الإنساني المهمة الـمُتعلِّقة بالجانب الروحي من الإنسان. وبدلاً من محاولة ابتكار وسائل منهجية جديدة تَصلح لبحث هذا الجانب، فقد أغفلوا دراسته كلياً. غير أنَّه بدأت تظهر حديثاً انتقادات طالت الاتجاه المادي الذي يغلب على دراسة علم النفس الحديث للإنسان، والذي يُغفِل دراسة مشكلات الإنسان المهمة، وقيمه العليا، ونواحيه الروحية، وهي أهم ما يتميَّز به الإنسان.

وتحديد علم النفس للسلوك قاصر نوعاً ما؛ لأنَّه لا يراعي البُعْد الإيماني وتأثيره في السلوك، وهذا قصور أيضاً سيؤدي إلى خلل في دراسة البُعْد الروحي للإنسان وفهمه. فحين يُذكَر الإنسان تتجه الأنظار إلى الـمُكوِّنات (الخَلق، والفطرة)، وحين تُذكَر الشخصية فإنَّ الأنظار تتجه غالباً إلى السمات (السلوك، والخُلق)، التي هي محمولة على تلك الـمُكوِّنات. وعلى هذا، فلا يمكن فصل العلاقة بين الخِلقة والفطرة والشخصية.

**ب- رؤية إسلامية:**

لا شكَّ في أنَّ التديُّن دافع له أساس فطري في طبيعة الإنسان، وأنَّه يشير إلى نزعة طبيعية فيه تحفزه إلى البحث والتفكير لمعرفة خالقه وخالق الكون، وإلى عبادته، والتوسُّل إليه، والاستعانة

(١) المطوع، عبد الله بن مسعود. "الشخصية الإنسانية ومكوناتها: دراسة تأصيلية مقارنة"، **مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات التربوية والنفسية**، غزة، عدد٢، ٢٠١٦م. انظر:
- نجاتي، **القرآن وعلم النفس**، مرجع سابق، ص٤٣.

به، وطلب العون منه كلّما اشتدت به مصائب الحياة وكروبها، وهو يجد في حمايته ورعايته الأمن والطمأنينة.(1) ولـمّـا كان من الـمُتَّفَق عليه أنَّ التديُّن فطري في طبيعة الإنسان الروحية، وأنَّ في خَلق الإنسان وطبيعة تركيبه استعداداً فطرياً لإدراك بديع مخلوقات الله وتوحيده، فقد صار بدهياً اعتبار الإنسان مُتديِّناً بطبعه. وقد أكَّد القرآن الكريم هذه الحقيقة، فقال تعالىٰ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣].

وقد أودع الله تعالىٰ في الإنسان الاستعداد لقَبول الإيمان، وقوَّة إدراك حاجته إليه، وبيَّن القرآن الكريم في هذه الآية كيف وضع الله في طبيعة الإنسان استعداد التأليه والتعبُّد. وقد فسَّر المراغي هذا بقوله: "وخلقهم (بني آدم) علىٰ فطرة الإسلام بما أودع في قلوبهم من غريزة الإيمان اليقيني بأنَّ كل فعل لا بُدَّ له من فاعل، وأنَّ فوق كل العوالم القائمة علىٰ سُنَّة الأسباب والمُسبِّبات سلطاناً أعلىٰ علىٰ جميع الكائنات هو المستحق للعبادة وحده."(2) وذكر الرازي أنَّ الإقرار بوجود الله هو من لوازم الذوات البشرية وحقائقها،(3) وقد أكَّد هذا المعنىٰ الاستنكار التعجبي الذي جاء علىٰ ألسنة الرسل في قوله تعالىٰ: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠]؛ لأنَّ معنىٰ الآية كما يتبادر إلىٰ الأذهان: أفي وجود الله ووحدانيته شكّ؟ والاستفهام هنا هو للإنكار والتوبيخ؛ لأنَّه لا يحتمل الشكّ لظهور الأدلة؛(4) فالفطرة شاهدة بوجوده عَزَّ وجَلَّ. وتعني الفطرة "الخِلقة التي خُلِق عليها كل مولود يعرف بها ربه، خَلقه مُخالَفة لخَلق البهائم التي لا تصل بخَلقها إلىٰ معرفته تعالىٰ."(5) إذن، فالفطرة تربطها صلة وثيقة بعلم التوحيد القائم علىٰ مشاهدة الربوبية في عالم الغيب.

---

(1) المرجع السابق، ص٤٩.

(2) المراغي، أحمد. **تفسير المراغي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، (د.ت)، ج٩، ص١٠٣.

(3) الرازي، فخر الدين. **التفسير الكبير**، طهران: دار الكتب العلمية، (د.ت)، ج١٥، ص٥٣.

(4) الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**، بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١م، ج٢، ص٩٢.

(5) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٤، ص٢٧.

وقد أشارت الآية الكريمة إلى أنَّ الإيمان بالله تعالى هو ممّا تشهد به الفطرة السليمة الـمُجرَّدة من الأوهام والانحرافات، والأغيار والعبادات الفاسدة، والعوامل الذاتية والاجتماعية التي تدعو كثيراً الإنسان إلى الخروج من مقتضيات الفطرة، والوقوع في مهاوي الإلحاد والكفر والغفلة والتقليد؛ ما ينسي الإنسان ما تشهد به فطرته؛[1] ذلك أنَّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣] يُبيِّن أنَّ أسباباً نفسية، وملابسات حينية، وعوارض اجتماعية وثقافية ومادية، كثيراً ما تتآزر للإيقاع بالإنسان في مزالق الانحراف التي تدخل على فطرته، فتُفسِدها. وهذا ما يُؤكِّده ﷺ في الحديث القدسي: "إِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَاناً."[2] وبقوله ﷺ: "مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلاَّ يُولَدُ عَلَىَ الْفِطْرَةِ؛ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ، كَمَا تُنْتَجُ الْبَهِيمَةُ بَهِيمَةً جَمْعَاءَ هَلْ تُحِسُّونَ فِيهَا مِنْ جَدْعَاءَ؟."[3]

ومما يُؤكِّد أنَّ الإنسان ذو فطرة، قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [الروم: ٣٠]. ففي هذه الآية إشارة تأكيد على أنَّ الإيمان ليس غريباً عن ذات الإنسان؛ فهو يولَد ولديه استعداد فطري للدِّين الحنيف، بلا زيغ أو انحراف. وإشارة من جهة أُخرىٰ إلى ما يَحِق بالإنسان، وما يُحدِثه تأثير الوالدين والبيئة تنحرف به إلى غير فطرة الله التي فطره عليها، كما يُحدِث صاحب البهيمة تشويهاً في بهيمته حين يشق أذنها أو أنفها.[4] فالإنسان يولَد مُزوَّداً بحاسة روحية تُعبِّر عن إيمان فطري بوجود قوَّة خفية تسيطر عليه، وعلى الحياة من حوله.

---

(١) التومي، محمد. **المجتمع الإنساني في القرآن الكريم**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٩٠م، ص٦٠.

(٢) النووي، أبو زكريا محي الدين. **صحيح مسلم بشرح النووي**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢م، ج٤، ص١٦٦.

(٣) المرجع السابق، ج٤، ص٤٦.

(٤) عبود، عبد الغني. **العقيدة الإسلامية والإيديولوجيات المعاصرة**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٠م، ص١٠٤.

إذن، فما كان للإنسان أنْ يكون مُتديِّناً ما لم يكن في طبيعته استعداد فطري لذلك، بيد أنَّنا لا نستطيع أنْ نفهم من فطرية التديُّن انطباع جميع صور العقيدة الدينية في طبيعة الإنسان، وإنَّما نفهم استعداده للمعرفة اليقينية التي تهديه إلى الإيمان بالله تعالى، وتقدير عظمته وقدرته. وعلى هذا الأساس، فإنَّ التوحيد الذي نزل من السماء عن طريق الوحي يؤمن به كل الناس، ولم تتبدل فطرته، إلا أنَّ معرفة الله عن طريق الفطرة هي إجمالية كلية، ومعرفته عن طريق الوحي تكون تفصيلية بيانية.[1] وهذا يعني أنَّه لو كانت جميع الصفات الإلهية، وأحكام العبادات التي جاء بها الإسلام مُفصَّلةً، موجودة في طبيعة الإنسان، لأمكنه تجنُّب كل الانحرافات، وما يقوم به الآباء من تطبيع أبنائهم بعقائد مختلفة، كما جاء في الحديث السابق، الذي يُحمِّل الآباء مسؤولية سوء تربية أبنائهم، وزيغهم عن الإيمان.

ولـمّا كان الإنسان في كل مكان وزمان، منذ بدء الخليقة حتى الآن، يسارع إلى الاستنجاد بقوَّة أسمى وأقوى وأعظم منه عند شعوره بالخطر الـمُحدِق، فإنَّ ذلك يدل على أنَّ الدِّين فطري في طبيعة الإنسان الروحية.[2] فالميل إلى الله هو "شهوة حقيقية في طبيعتنا الإنسانية... وأنَّ الـمُتَّجِه إلى الله كالعطشان في أرض وعرة جافة خالية من الماء."[3] وأنَّ "مقام الإنسان الراقي وتفوُّقه على سائر الأحياء، وامتيازه عليها، إنّما هو لسجاياه السامية، ولاستعداداته الفطرية الجامعة، ولعبوديته الكلية."[4]

## ٢- الأخلاق وطبيعة الإنسان الروحية:

من مظاهر الحياة الروحية في طبيعة الإنسان الروحية، ميله إلى الخير؛ فالإنسان أخلاقي بطبعه، وبحكم فطرته التي تشتمل على عنصر الأخلاق. وهو أيضاً خيّر بطبعه؛ لأنَّ الطبيعة

(١) الدسوقي، فاروق أحمد. **مفاهيم قرآنية حول الإنسان**، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م، ص٢٦.
(٢) كرِسي، موريسون. **العلم يدعو إلى الإيمان**، ترجمة: محمود صالح الفلكي، القاهرة: مكتبة النهضة، ١٩٦٥م، ص٢٠٢.
(٣) جعفر، محمد كمال إبراهيم. **في الدين المقارن**، القاهرة: دار الكتب الجامعية، (د.ط)، ١٩٨٦م، ص٣٦.
(٤) النورسي، سعيد. **الشعاعات**، ترجمة: إحسان قاسم، اسطنبول: سوزلر للنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٢٧٨.

الإنسانية تمتلك في ذاتها مُقوِّمات نموها، ومناط تكليفها. وقد غرس الله تعالىٰ في داخل الإنسان بصيرة أخلاقية فطرية، وكل إنسان عاقل يعترف بالفضيلة، ويُقدِّرها، ويُحِبُّها.

وهذه الجوانب الخُلُقية في الطبيعة الإنسانية الروحية يُعبَّر عنها بالاستعداد الخلقي، أو الحاسة الخلقية؛ فالإنسان لديه حاسة خُلُقية فطرية تُمكِّنه من التمييز بين الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة، وتجعله يتوق إلىٰ القيام بفعل الخير، وترك الشر، وتجنُّبه.

**أ- رؤية غربية؛ الأخلاق سلوك:**

أظهرت البحوث التربوية أنَّ الإنسان يميل إلىٰ سلوك الخير أكثر من ميله إلىٰ سلوك الشر؛ إذ قلَّما يكون السلوك الشرير مُتَّسِقاً، علىٰ خلاف السلوك الخيّر الذي يميل بطبعه إلىٰ الاتِّساق.[1] فأكثر الأطفال ابتعاداً عن الأمانة -مثلاً- يكونون أمناء أحياناً، واستعدادهم لتعلُّم سلوك الخير والالتزام به يكون أكثر من استعدادهم لتعلُّم السلوك الشرير.

ويرىٰ برايتمان أنَّ وجود الشر والرذيلة الـمُفرِطة في الإنسان يعود في كثير من الأحيان إلىٰ عدم لزومه الدقيق للقيم المثالية الروحية، أو إلىٰ التوزيع الـمُجحِف لوسائل التوصُّل إليها. ومن دون هذه القيم، فإنَّ الإنسان سيتعرَّض للمسخ عن هويته، ونزع السمة الإنسانية منه، فلا يكون حينئذٍ سوىٰ حيوان بهيم.[2]

ولو استعرضنا أفكار الغربيين، وربطهم أخلاق الإنسان ببُعْده الروحي، لوجدنا قصوراً من نوع ما؛ ذلك أنَّ شغلهم الشاغل كان الإجابة عن سؤال الخير والشر في الطبيعة الإنسانية: هل الإنسان ذو طبيعة خيّرة مطلقة أم ذو طبيعة شريرة مطلقة؟ وكذلك الاهتمام بدراسة سلوك الإنسان؛ تربيةً، وتهذيباً، وتقويماً، انطلاقاً من الملاحظة، والتجريب،

---

(١) فهدي، حمد علوان. **القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م، ص٢٩. انظر:

- الجرجاوي، زياد علي. "جدلية الخير والشر في النفس الإنسانية والفكر التربوي الغربي والإسلامي: دراسة مقارنة"، **مجلة جامعة الخليل للبحوث**، مجلد٤، عدد٢، ٢٠٠٩م. ص٣٩١ - ٤١٦.

(٢) Brightman. *Philosophy of Religion*, ibid, p200.

والتحليل، والاستنتاج. ولعلَّ هذا التغافُل راجع إلىٰ اعتبارهم أنَّ علم الأخلاق[1] يضع المبادئ والنظريات التي يستند إليها السلوك الإنساني، وكذا البحث في التطبيقات العملية لهذا السلوك داخل كيان عيني مُحدَّد، وأنَّ الخير الأقصىٰ يُدرَس بوصفه غاية الإنسان القصوىٰ التي لا تكون وسيلة لغاية أبعد منها.

وفي هذا السياق، أكَّد طه عبد الرحمن أنَّ أخلاق الدِّين هي أخلاق عمق تغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان، وأنَّ الحداثة لم تقف إلا عند أخلاق السطح. وركَّز نقده للحداثة الغربية من منطلق حاجتها الـمُلِحَّة إلىٰ أخلاق الدِّين لحصول الانتفاع بها، ولم يخفِ جرأته علىٰ ممارسة نقد أخلاقي لهذه الحداثة من خلال الأخلاق الإسلامية. وقد انتقد أيضاً هيوم لفصله الدِّين عن الأخلاق، بدعوىٰ الحس الأخلاقي المشترك بين الناس، بل ذهب إلىٰ كشف الأصل الذي بنىٰ عليه هيوم نظريته الأخلاقية، وهو الدِّين،[2] ليُؤكِّد أنَّ الخبر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعلم بالقيمة الخلقية، كما أنَّ الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان.

فكون الإنسان كائناً ذا أبعاد مادية وروحية، جعل الغرب ينظر إليها في إطار تفاعلي تكاملي، ويفهم الإنسان من زاوية ضيِّقة تقتصر علىٰ العوامل الحيوية والـمُحدِّدات الاجتماعية والسلوكية والبيئية. ولعلَّ هذا هو الذي يملأ فجوة الرؤية الغربية للأخلاق من جانب البُعْد الروحي للإنسان.

**ب- رؤية إسلامية؛ الأخلاق طبيعة روحية:**

يُؤكِّد القرآن الكريم الحاسة الخلقية في الطبيعة الإنسانية؛ لأنَّها تُعَدُّ من الأصول التي تستند إليها الغايات في حياة الإنسان، كما أرادها الله عَزَّ وجَلَّ. ففي قوله تعالىٰ:

---

(١) بدوي، عبد الرحمن. **الأخلاق النظرية**، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٦م، ص٢. انظر:
- الطويل، توفيق. **أسس الفلسفة**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة، ١٩٤٥م، ص٣٢٤.

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، بيروت: المركز العربي الثقافي، ص٤٥.

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾﴾ [التين: ٤] ما يشير إلىٰ أنَّه قد أودع في طبيعة الإنسان الروحية من القدرات والاستعدادات والقابليات ما يُمكِّنه من تحصيل أسمىٰ درجات الكمال الإنساني، التي من مظاهرها أنْ يكون الإنسان مفتاحاً للخير، مغلاقاً للشر، يتَّجه نحو إحراز العمل الصالح بقيم سلوكية قوامها الإيثار. والخلق الفاضل هو فطري في الإنسان، وقد جاء الإسلام ليزيده ترسيخاً، وهذا ما بيَّنه الرسول ﷺ في قوله: "بعثت لأتمم مكارم الأخلاق."(١)

ولـمّا كان الإنسان مفطوراً علىٰ معرفة الحق ومحبة الخير، فإنَّه وُجِد مَن يعتصم به لتغلُّب الفطرة والحس الخلقي علىٰ تنبيه الجانب الروحي فيه، ووُجِد مَن يضل عن الحق والخير لتغلُّب الغرائز والنزاعات عليه لإشباع الجانب المادي فيه.(٢) إذن، فلكلٍّ من الروح والمادة مطالب فطرية تتلاءم مع طبيعة الإنسان؛ إذ نجد الروح تتطلَّب السمو إلىٰ عالَم الخير المطلق، وتتوق إلىٰ التحرُّر من مطالب الروح، وهذا يُحتِّم علىٰ الإنسان أنْ يتَّخذ هذا الوضع أو ذاك: وضع سيطرة الجسم علىٰ الكيان الممتزج، أو سيطرة الروح.

والحقيقة أنَّه يمكننا النظر إلىٰ الإنسان نظرة كونية، ونرىٰ في ماهيته أنَّها "مَظْهَرٌ جَامِعٌ لِجَمِيعِ تَجَلِّيَاتِ الأَسْمَاءِ الْمُتَجَلِّيَةِ فِي جَمِيعِ الْكَائِنَاتِ،"(٣) وأنهَّا "فهرس الغرائب التي تخص الأسماء الإلهية الحسنىٰ... ومقياس مُصغَّر لمعرفة الشؤون الإلهية وصفاتها الجليلة... وميزان للعوالم التي في الكون... ولائحة لـمندرجات هذا العالَم الكبير... وخريطة لهذا الكون الواسع... وفذلكة لكتاب الكون الكبير... ومجموعة مفاتيح تفتح كنوز القدرة الإلهية الخفية... وأحسن تقويمٍ للكمالات المبثوثة في الموجودات، والمنشورة علىٰ الأوقات والأزمان، فهذه وأمثالها هي ماهية حياة الإنسان."(٤)

وعلىٰ هذا، فلا يمكن تصوُّر حقيقة الأخلاق، والخصيصة التي تُميِّز هذا المفهوم من حيث هو مصطلح كوني، من دون معرفة البُعْد الكوني الروحي للإنسان، والغاية التعبُّدية

(١) ابن حنبل، أحمد. **مسند الإمام أحمد**، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج٢، ص٣٨١.
(٢) كمال، محمد عيسىٰ. **كلمات في الأخلاق الإسلامية**، جدة: دار المجتمع، ١٩٨٨م، ص٨٧.
(٣) النورسي، سعيد. **اللمعات**، ترجمة: إحسان قاسم، اسطنبول: سوزلر للنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٥٠٩.
(٤) النورسي، **الكلمات**، مرجع سابق، ص١٣٩.

التي خُلِق من أجلها؛ إذ إنَّ الإنسان هو ثمرة شجرة الخَلق، والفهرست الكوني الجامع، العاكس الأكمل للأسماء الحسنىٰ، الساعي لتحقيق رغبة البقاء الكامنة في فطرته، المشاهد عبودية الكائنات باستخلافه علىٰ الأرض، عبادة كلية لله الواحد الأحد. يقول النورسي في ذلك: "إنَّ الإنسان مع صغر جرمه وضعفه وعجزه وكونه حيواناً من الحيوانات، ينطوي علىٰ روح غالٍ، ويحتوي علىٰ استعداد كامل، ويتبطن ميولاً لا حصر لها، ويشتمل علىٰ آمال لا نهاية لها، ويحوز أفكاراً غير محصورة، ويتضمَّن قوىٰ غير محدودة، مع أنَّ فطرته عجيبة كأنَّه فهرستة للأنواع والعوالم."[1]

وكما أسلفنا، فإنَّ الإنسان ينزع إمّا إلىٰ الخير، وإمّا إلىٰ الشر، وذلك بتغليب استعداد الخير علىٰ استعداد الشر أو العكس. قال الله تعالىٰ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ۝٣﴾ [الإنسان: ٣]، وقال سبحانه: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ ۝١٠﴾ [البلد: ١٠]. "وفي ذلك لا يكبت نشاط الجسم، ولا تمتع لحظات الجنوح الطبيعية التي يجنح فيها الإنسان بجسده في لذة أو متاع...، وإنَّما ينطلق الجسم، والروح ما تزال ممسكة بالقيادة، فتسمح بالمتاع، ولكنَّها تمنع الفحش والإسراف."[2]

وبهذا يكون الخير صادراً عن طبيعة الإنسان بحسب تركيبه الروحي الذي خُلِق به، ومُتناغِماً مع الفطرة التي فُطِر عليها، ومع الاستعداد الخيري الذي يغلب عليه في جميع الأحوال؛ لأنَّه ناشئ عن الحقيقة الطبيعية للإنسان.

والشواهد والبراهين علىٰ قدرة الإنسان وتمكُّنه من الإحساس بالبِرِّ كثيرة متنوعة؛ فالإنسان السوي يفعل البِرَّ وهو مطمئن القلب والنفس، وإذا أقدم علىٰ فعلٍ يُدرِك أنَّ فيه إثماً، فإنَّه يشعر بالقلق والتردُّد، ويخاف من اطّلاع الناس عليه. وممّا يُؤكِّد ذلك، قول رسول الله ﷺ للسائل عن البِرِّ والإثم: "الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَالإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ، وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ."[3] وفي رواية: "أَنَّ رَسُولَ اللهَّ ﷺ قَالَ لِوَابِصَةَ: جِئْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْبِرِّ

---

(١) النورسي، سعيد. **إشارات الإعجاز**، ترجمة: إحسان قاسم، اسطنبول: سوزلر للنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص١٤٩.

(٢) قطب، محمد. **دراسات في النفس الإنسانية**، بيروت: دار الشروق، ١٩٨٨م، ص٣٣٨.

(٣) الترمذي. **جامع الترمذي**، بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٧٥م، ج٣، حديث رقم ٢٣٨٩، ص١١٥.

وَالإِثْمِ؟ قَالَ: قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَجَمَعَ أَصَابِعَهُ، فَضَرَبَ بِهَا صَدْرَهُ، وَقَالَ: اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ يَا وَابِصَةُ ثَلاثاً، الْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَاطْمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ، والإِثْمُ مَا حَاكَ فِي النَّفْسِ، وَتَرَدَّدَ فِي الصَّدْرِ، وَإِنْ أَفْتَاكَ النَّاسُ وَأَفْتَوْكَ."[1]

ويتبيَّن -ممّا سبق- أنَّ الإسلام يُحدِّد للإنسان الإطار الأخلاقي على أساس تصوُّره للكون والحقائق الموجودة فيه، ثمَّ على أساس حقيقة تركيب وصلة الحقائق الداخلة في طبيعة الإنسان بالحقائق الكونية،[2] فقد جاءت الأخلاق الإسلامية في تصوُّر شامل متوازن منظور فيه إلى غاية الوجود، وطبيعة الكون، ومُقوِّمات الطبيعة الإنسانية.

وبهذا المعنى، فإنَّ ربانية المنبع القيمي لا تُقيِّد حركة الإنسان، ولا تحدُّ من انطلاقه الفكري، وإنَّما ترسم له الطريق، وتضع له المعالم، بحيث لا يضل، ولا يطغى.[3] فتفاعل الإنسان مع مواقف الحياة وخبراتها لإشباع غرض مُعيَّن، أو لتحقيق هدف مأمول، يخضع لطبيعة الأساس الواقعي للأخلاق الإسلامية. والإنسان لا يتوقف فقط عند هذا المستوى من التفاعل، وإنَّما يكون مدفوعاً لتجاوُز هذا الواقع، ليسمو بحياته إلى الدرجة التي أراد الله له أنْ يرقى إليها.

ولهذا تُعَدُّ الاعتبارات الخُلقية من الاعتبارات الرئيسة التي ترتبط بالإيمان، وتعتمد جوهرياً على أصوله ومُقوِّماته؛ فإذا كان الإيمان حيّاً نابضاً في كيان الإنسان وطبيعته الروحية، فإنَّه يُحدِّد له شرائعه وقوانينه، ويرسم له آدابه وأخلاقه. إنَّه يدفع الإنسان بشعور أعمق إلى إدراك مكانته وغاية وجوده، ويسمو به إلى حُسن تقدير قيمة حياته في العبودية لله؛ ذلك أنَّ "الغاية القصوى للإنسانية، والوظيفة الأساسية للبشرية، هي التخلُّق بالأخلاق الإلهية؛ أي التحلّي بالسجايا السامية والخصال الحميدة التي يأمر بها الله تعالى."[4]

---

(١) مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري. **صحيح مسلم**، شرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٢.، ج٣، ص١١١.

(٢) محفوظ، علي عزام. **الأخلاق في الإسلام بين النظرية والتطبيق**، القاهرة: دار الهداية، ١٩٨٦م، ص٢٢٧.

(٣) قميحة، جابر. **المدخل إلى دراسة القيم الإسلامية**، القاهرة: دار الكتاب المصري، ١٩٨٤م، ص١٢.

(٤) النورسي، **الكلمات**، مرجع سابق، ص٦٤٢.

والأخلاق من منظور قرآني تنبع من الإيمان الخالص الذي يُوطِّد علاقة العبد بربه من خلال الصلة الأخلاقية. وهي أيضاً تطبيع لصورة الروح الإنسانية بماهيتها التي جوهرها التخلُّق بالأخلاق الإلهية. أمّا "الولع بالصور فإنَّه يُفسِد الأخلاق، ويهدمها كلياً، ويؤدي إلى انحطاط الروح وتردّيها."[1] إذن، فالعمل على تطبيع صورة الروح الإنسانية بماهيتها، والسعي إلى تحكيم منهج الله تعالى، وتحديد مجالات النشاط الإنساني في إطار خصائص كينونة الإسلام ومُقوِّماته؛ كل ذلك يُعَدُّ الضمان الأمثل لحماية الروح الإنسانية من الانحراف الخلقي.

إنَّ المنهج القرآني لطبع الروح بماهيتها الخُلقية يعود في دلالته إلى معنى التربية والمجاهدة. ولهذا، فإنَّه يُمثِّل عنصراً جوهرياً في مفهوم "الأخلاق" في الرؤية الإسلامية، حيث إنَّ الأخلاق كسب وصفي، ينطبع على صورة الروح الإنسانية، بفعل السلوك التربوي اليومي، الذي يربّي النفس بصغار العلم قبل كباره، على أساس الربانية المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن كُونُواْ رَبَّٰنِيِّـۧنَ بِمَا كُنتُمۡ تُعَلِّمُونَ ٱلۡكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمۡ تَدۡرُسُونَ ۝٧٩﴾ [آل عمران: ٧٩].

ويرجع مفهوم "الأخلاق" في الفكر الإسلامي أيضاً إلى معنى تربوي خاص؛ إذ هو تنقيح لماهية الإنسان من شوائب الأنانية الوجودية، وخزف الصنمية الكاذبة، وذلك بتجلية صورة الروح الإنسانية، وتصفيتها حتى تبدو مرآتها على أجلى حقائقها، من حيث إنَّها أكمل رمز للعبودية. وبهذا تتميَّز الأخلاق القرآنية عن أخلاق الفلسفة، التي تُكثِّف الحجب على حقيقة الإنسان وماهيته الروحية، فتوهمه أنَّه إله من دون الله الواحد القهّار. وفي المقابل، فإنَّ الفلسفة قامت منذ القِدم على أسطورة "انتزاع" شعلة المعرفة من "إله المعرفة"؛ إنَّها سليلة مبدأ الصراع بين الآلهة والإنسان.[2] ولهذا، فقد أنتجت الفكر الفلسفي الغربي ذا الطبيعة المتمردة على كل شيء، بما في ذلك القيم الإنسانية المثلى، فنجد تلميذ الفلسفة يسعى إلى عبادة نفسه، وتمجيدها. وفي هذا السياق، يجب التمييز بين مفهوم "التخلُّق بأخلاق الله"، ومفهوم "التشبُّه

---

(١) المرجع السابق، ص٤٧٦.

(٢) الأنصاري، فريد. "**الكونية الأخلاقية بين علوم القرآن وعلوم الإنسان: دراسة في نظرية الأخلاق عند الأستاذ بديع الزمان النورسي**"، ضمن أعمال: **المؤتمر العالمي السادس لبديع الزمان النورسي**، اسطنبول: نسيل للطباعة، ٢٠٠٤م، ص٢١٤.

بالله"، الذي هو غاية الفكر الفلسفي في نظريته الأخلاقية. فإذا كان الأول نفياً للأنا، فإنَّ الثاني ترسيخ لها وتصنيم! يقول النورسي في هذا الشأن: "من القواعد المقررة للنبوة في حياة الإنسان الشخصية، التخلُّق بأخلاق الله؛ أي كونوا عباد الله المخلصين، متحلّين بأخلاق الله، محتمين بحماه، معترفين في قرارة أنفسكم بعجزكم وفقركم وقصوركم. فأين هذه القاعدة الجليلة من قول الفلسفة: "تشبَّهوا بالواجب" التي تُقرِّرها غايةً قصوىٰ للإنسانية؟ أين ماهية الإنسان التي عجنت بالعجز، والضعف، والفقر، والحاجة غير المحدودة؛ من ماهية واجب الوجود؟ وهو الله القدير القوي الغني المتعال!."[1]

وتأسيساً علىٰ ذلك، فإنَّ الأخلاق في القرآن الكريم تُمثِّل ظاهرة كونية؛ لأنَّها تستمد حقيقتها من كونيتها. وينـزع الإنسان إلىٰ اعتبار الأخلاق أخلاقاً كونيةً، وهو لا يلتزم بأخلاق يؤمن بأنَّها ستتغير، أو أنَّها أخلاق نسبية لهذا الفرد دون الآخر؛ فكونية الإنسان من حيث هو خليفة الله علىٰ الأرض، العابد له، تلازمها كونية الأخلاق، وهذه الكونية تشمل الإنسان في كل زمان ومكان. إذن، فالكونية عنصر أساسي في القرآن الكريم، وكونية الدِّين الإسلامي تلزم عنها كونية الأحكام الشرعية، وكونية الأخلاق، وإلزاميتها بكل الإنسانية منذ أنْ خلق الله الكون إلىٰ يوم القيامة.

وإذا كان الإسلام قد شرّع للأخلاق مبادئها، وحدَّد غاياتها، فإنَّها تُعَدُّ الجوهر الذي تلتزم به الذات الإنسانية في تأكيد علاقتها المختلفة، ومن ثَمَّ يُعَدُّ الالتزام الخلقي هو الشرط المسبق لتحكيم منهج الله في الحياة. وبالمثل، فإنَّ ميل الإنسان إلىٰ التخلُّق بالأخلاق الفاضلة، والالتزام بقواعد خلقية مُعيَّنة يُنفِّذها ويُطبِّقها في حياته، هو من الخصائص الفطرية التي يمتاز بها عن بقية الحيوانات، حتىٰ إنَّه: "لو وجد نفسه طليقاً من كل التزام خارجي لفرض علىٰ نفسه أموراً مُعيَّنة، والتزم بها؛ إرضاءً لما في طبيعته من ميل للالتزام، لا وجود لها، ولا يمكن أنْ توجد لأنَّها ليست من طبيعة الإنسان."[2]

(١) النورسي، **الكلمات**، مرجع سابق، ص٦٤٣ - ٦٤٤.

(٢) ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تهذيب الأخلاق**، تحقيق: قسطنطين زريق، بيروت: مطبعة الجامعة الأمريكية، (د.ط)، ١٩٨٦م، ص١٠.

ومن هنا نُدرِك أنَّ أصل الخِلقة في الإنسان خير بطبعه؛ إذ إنَّه يولَد على الخير، وهو ذو طبيعة خيّرة حميدة نقية، غير أنَّ هذه الفطرية (فطرية الخير في الإنسان) لا تعني أنَّه لا يفعل الشر، وإنَّما تعني أنَّ الشر خارج عن طبيعته، فهو عندما يفعله إنَّما يفعله عن خطأ، أو جهل، أو لتأثير عوامل البيئة السيئة المحيطة به. ولا تعني فطرية الخير في الإنسان أيضاً أنَّه يولَد مسلماً بالفعل، وإنَّما تعني أنَّه يولَد ولديه استعداد فطري لقَبول الإسلام باعتباره دِين الحق المساير لروح الفطرة السليمة الخيّرة. وفي هذا يقول محمد الغزالي: "إنَّ فطرة الإنسان خيّرة، وليس معنى هذا أنَّه ملاك لا يحسن إلا الخير، بل معنى هذا أنَّ الخير يتواءم مع طبيعته الأصلية، وأنَّه يُؤثِر اعتناقه، ويعمل به، كما يُؤثِر الطير التحليق، إذا تخلَّص من قيوده وأثقاله. فالعمل الصحيح في نظر الإسلام هو تحطيم القيود وإزالة الأثقال أولاً، فإذا جثم الإنسان على الأرض بعدئذٍ، ولم يستطع سموّاً، نُظِر إليه على أنَّه مريض، ثمَّ سرت له أسباب الشقاء."(١)

إنَّ الأخلاق هي المزية الإنسانية الأُولى؛ أي الفضيلة التي يكون بها الإنسان إنساناً،(٢) وإنَّ قوَّة الخُلق من دون قوَّة العقل هي التي تُميِّز الإنسان من الحيوان،(٣) بل إنَّ وجود الإنسان ليس مُتقدِّماً على وجود الأخلاق، وإنَّما هو مصاحب لوجودها. وهذا يُحتِّم إنشاء نظرية أخلاقية يكون من أصولها مبدأ الجمع بين شروط الأخلاقية وشروط الإنسانية؛ لتتحقَّق عالمية الإنسان بالأخلاق، وتُجنِّبه هذه الخصيصة الأخلاقية خطر استرقاق العلم المادي للإنسان، أو ما سمّاه طه عبد الرحمن الاسترقاقية.(٤)

فالـمُقوِّمات الأخلاقية هي ما يكون بها الإنسان إنساناً، "وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة؛ لذا ينبغي أنْ تتجلّى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان مهما كان متغلغلاً في التجريد، بل تكون هذه الأفعال متساوية في نسبتها إلى هذه

(١) الغزالي، محمد. **خلق المسلم**، الجزائر: مكتبة رحاب، ١٩٨٧م، ص٢٩.

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص١٤.

(٣) عبد الرحمن، طه. "رؤية علمية لتجديد مقاصد الشريعة"، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، ع١٨، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، ص٢٠٩.

(٤) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق**، مرجع سابق، ص٦٥.

الأخلاقية، حتى إنَّه لا فرق في ذلك بين فعل تأمُّلي مجرَّد وفعل سلوك مجسّد."[1] والخصيصة الأخلاقية التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمية، وتكون أصلاً تتفرَّع عليه كل صفات الإنسان، بما في ذلك العقلانية، يجب أنْ تَلِج مستوى السلوك والممارسة. وهذا ما جعل مقولة "العمل" أساسية أيضاً في مشروع طه عبد الرحمن؛ حتى لا تكون الأخلاق نظراً وتأمُّلاً مجرَّدين فحسب. فالقيم العملية -في نظره- تُلقِّح الممارسة العقلية وتُخصِّبها، فتتوالد منها قوَّة تفتح لها آفاقاً إدراكيةً جديدةً. وعلى هذا الأساس، انتقد طه عبد الرحمن الحضارة اليونانية والحضارة الغربية المعاصرة، واعتبرها مجرَّد حضارة قول تقوم على مقولة: "الإنسان حيوان ناطق"، خلافاً للحضارة الإسلامية التي تنبني على مقولة: "الإنسان حيٌّ عامل".[2]

وبهذا المعنى، فإنَّ مسلك الأخلاق يعيد الاعتبار إلى الإنسان، بوصفه البداية الرئيسة لإعادة إحياء نفسه بعدما تقاذفته قوى المادية الناتجة عن عمليات العقلنة غير المُسدَّدة بالأخلاق، وكذا صناعة موقف أصيل مستقل يمكن الانطلاق منه إلى نقد الحداثة الغربية على أرضية مُغايِرة، بحيث تكون الأخلاق مدخلاً إلى النقد، ومشاركةً أصيلةً إسلاميةً في الحضارة الإنسانية في الوقت نفسه.

## خامساً: من البسيط إلى المُركَّب؛ الإنسان منظومة متكاملة

إنَّ حلَّ المشكلات الإنسانية، وتحقيق السعادة، هو رهين أولاً بالكشف عن أسرار الطبيعة الإنسانية، وفكِّ أبعادها. فتركيب الإنسان الروحي في القرآن الكريم له دلالته في تحقيق رسالة الإنسان في الحياة، وبناء الأخلاق الإنسانية؛ إذ حدَّد القرآن الكريم للإنسان نظاماً أخلاقياً يُوضِّح بُعْده التركيبي مُتمثِّلاً في التديُّن والأخلاق، وغير ذلك من الأبعاد، وقد حدَّدهما القرآن الكريم بوصفهما إطاراً أخلاقياً يُحقِّق للإنسان إنسانيته على أساس تصوُّره للكون والحقائق الموجودة فيه، ثمَّ على أساس حقيقة تكوين وصلة الحقائق الداخلة في الطبيعة الإنسانية. إذن، فهو تصوُّر شامل متوازن منظور فيه إلى غاية الوجود، وطبيعة الكون، ومُقوِّمات طبيعة الإنسان.

(١) المرجع السابق، ص١٤-١٥.

(٢) المرجع السابق، ص٧٧.

وفي المقابل، فإنَّ الفكر الغربي لم يستطع الغوص في طبيعة الإنسان الروحية؛ لاستعصائه على الخضوع لمناهج العلم الحديث ومقاييسه الموضوعية، ولهذا عدَل علماء النفس المحدثون عن البحث في جوهر النفس والعقل والروح ومدى صلة ذلك بمظاهر السلوك الإنساني،[1] إلى البحث في مظاهر السلوك المادي الذي يخضع لتلك المقاييس الموضوعية.

إنَّ افتقار المنظور الشمولي، وغياب العِلَّة الأساسية لخَلق الإنسان وطبيعته، يُفسِّر سبب تخبُّط النظريات الغربية حول الإنسان والمجتمع والتاريخ؛ ما أوقع الكثير من مدارس الفكر الغربي أسرى الحتميات والنظريات أحادية التفسير والاتجاه، فظهرت اتجاهات ومدارس مختلفة أخذت على كاهلها تحديد معالم صورة الإنسان. وبالرغم من أنَّ هذه المدارس والاتجاهات قد أسهمت في رؤيتها للإنسان من أوجه عدَّة، فإنَّها لم تستطع تحديد ملامح الطبيعة الإنسانية كاملة، والتعامل مع هذه الطبيعة بوصفها كينونة مُوحِّدة لأفعال الإنسان، مُسيِّرة لطاقته؛ إذ ظلت تُعبِّر عن الجزء لا الكل، فزاد اتِّساع الهُوَّة في فهم الحقائق الكاملة الواضحة، والغاية القصوى من خَلق الإنسان ورسالته.

لقد تعامل الغرب -وما يزال- مع الإنسان على أساس أنَّه مادة ينطبق عليها ما ينطبق على المادة الصمّاء. ففي الفلسفة المادية، نجد أنَّ مقابل الإنسان والإنسانية هو الطبيعة والمادة. ومفهوم "الطبيعة" مفهوم أساسي في الفلسفات المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة، وبخاصة في الغرب، وهو تعبير يحل محل كلمة "المادة".[2]

وعلى هذا الأساس، فإنَّ المرجعية الغربية ترى أسبقية المادة على معالم صورة الإنسان، "وكل نشاطاته، ولكنَّ هناك جانباً آخرَ للطبيعة البشرية متجاوزاً للطبيعة / المادة، وغير خاضع لقوانينها، ومقصوراً على عالَم الإنسان، ومرتبطاً بإنسانيته، وهو يُعبِّر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة، من بينها نشاط الإنسان الحضاري (الاجتماع الإنساني، الحس الخلقي،

---

(١) يالجن، مقداد. **التربية الإسلامية والطبيعة الإنسانية**، الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ص١٢.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص١٥.

الحس الجمالي، الحس الديني)... ولا توجد أعضاء تشريحية أو غدد أو أحماض أمينية تُشكِّل الأساس المادي لهذا الجانب الروحي في وجود الإنسان وسلوكه، لهذا فهو يُشكِّل ثغرة معرفية كبرىٰ في النسق الطبيعي/ المادي، فهو ليس جزءاً من الطبيعة، وإنَّما هو جزء يتجزّأ منها، يوجد فيها، ويعيش عليها، ويتصل بها، وينفصل عنها. قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنَّه لا يُرَدُّ في كليته إليها بأيَّة حال، فهو دائماً قادر علىٰ تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون، وسيد المخلوقات. وهو لهذا كله لا يمكن رصده من خلال النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية."[1]

ويتبيَّن -ممّا تقدَّم- أنَّ الإنسان هو مُتعدِّد الأبعاد، ومُركَّب غاية التركيب، ولا يمكن اختزاله في أحد أبعاده، أو في وظيفته البيولوجية أو المادية التي يرتكز عليها الغرب في فهم الإنسان.

إنَّ لغة طبيعة الإنسان الروحية في القرآن الكريم، التي تُفصِح عن بطلان عالَم المادة الغربي وفساده، هي لغة التمزُّق؛ فهي تكشف عن حقيقة هذا الفساد، وحقيقة المجتمع الغربي الذي فقد احترامه لنفسه. وقد أدَّت لغة التمزُّق هذه إلىٰ اكتشاف حقيقة روحية مهمة، هي بطلان الحضارة المدنية الغربية، وزيف الثقافة السائدة في المرجعية الغربية لتحديد معالم صورة الإنسان.

**خاتمة:**

سعَينا في هذا البحث جاهدينَ إلىٰ وضع نقاط طبيعة الإنسان الروحية علىٰ مسار الكشف ضمن آي الوحي، وتصوُّرات الغرب، مُحدِّدينَ البُعْد الروحي في مؤشري التديُّن والأخلاق وَفق ما يمكن استخلاصه من القرآن الكريم، وتصوُّرات علماء الغرب من علماء النفس والفلاسفة.

---

(١) المرجع السابق، ص١٢-١٣.

وقد طرحنا فيه تصوُّراً لنموذج طبيعة الإنسان الروحية من منظور إسلامي، ومنظور علماء الغرب وافتراضاتهم، مراعينَ في ذلك ما أسلفنا من أبعاد، حيث انتهينا إلى جملة من النتائج، أهمها:

- الروح هي إحدى حقائق التكوين المعنوي في الإنسان، وهو ما عُبِّر عنها بالنفخة الإلهية. وبفضل هذه النفخة الإلهية الكريمة في تكوين الإنسان، تَحدَّد البُعْد الروحي في طبيعته.
- تأكيد الطبيعة الروحية في الإنسان، وتأثيرها بالمفهوم الإيماني في السلوك الإنساني.
- العمل على تنمية طبيعة الإنسان الروحية، في ضوء ما جاء في القرآن الكريم والسُّنة النبوية من مبادئ وأحكام، تُحدِّد طبيعة الإنسان الروحية المطمئنة السليمة.
- وجود تبايُن واختلاف حول طبيعة الإنسان في المرجعية الغربية؛ ما أدّى إلى حدوث نقص وقصور في تحديد معالم صورة الإنسان الروحية.
- نظر المرجعية الغربية إلى الإنسان من زاوية ضيِّقة محصورة في نطاق العوامل الحيوية، والـمُحدِّدات الاجتماعية والبيئية، وإغفال الجانب الروحي الذي لا يكاد يجد مناصرين له.

إن الحديث عن طبيعة الإنسان يفرض على الباحثين التأصيليّن: تبنّي حقائق الوحي في القرآن الكريم والسُّنة النبوية لاستنباط طبيعة الإنسان وتأصيلها؛ وتكثيف الجهود لوضع الأُسس النظرية اللازمة لفهم طبيعة الإنسان فهماً قابلاً لاستنباط النظريات والتطبيقات منه؛ وتحرير المفاهيم التربوية من التبعية الغربية، وإعادة صياغتها صياغة إسلامية؛ وتعزيز مبدأ تكامل العلوم؛ لما له من دور في بناءِ الإنسان بناءً يطال جميع جوانبه النفسية، والتربوية، والعقدية، والسلوكية.

# الباب الثالث

# البُعد النوراني الأخلاقي في الذات الإنسانية

**الفصل الأول**: من الإنسان المركز إلى الإنسان النور: قراءة في صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة (الفارابي وابن سينا)

عائشة الحضيري

**الفصل الثاني**: حقيقة الإنسان: من ضيق التصور العقلاني إلى سَعَة الفهم الأخلاقي

العياشي ادراوي

**الفصل الثالث**: مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية: من النموذج الدنياني إلى النموذج الائتماني

عبد الحليم مهورباشة

## الفصل الأول:

# من "الإنسان الـمَرْكَز" إلى "الإنسان النُّور"[1]
# قراءة في صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة (الفارابي وابن سينا)

عائشة الحضيري[2]

### مقدمة:

إذا كان سؤال الإنسان هو سؤال الفلسفة بامتياز، فإنَّ في ذلك ما يُشرِّع أهمية الاهتمام والانهمام به. وإذا كان من عادة أغلب الدراسات التقليدية المهتمة بالنظر في حضور الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة أنْ تنشغل به، لا بوصفه موضوعاً مستقلاً بذاته، وإنَّما بوصفه موضوعاً متَّصلاً بجملة من المباحث الفلسفية الأُخرى، فإن في ذلك ما يُبرِّر استعادتنا للقول فيه بشكل منفصل. فهل كان القول في الإنسان مبحثاً عَرَضِياً فعلاً في الفلسفة الإسلامية الوسيطة لكيلا يحظى باستقلالية النظر فيه، أم أنَّ حضوره ضمن السياقات الفلسفية المتداخلة لم يكن إلا تأكيداً لاعتباره موضوعاً مَرْكَزاً لا يكاد يستقيم القول في غيره من المباحث دون تقاطع مع القول فيه؟

من هذه الزاوية تحديداً؛ زاوية البحث في صورة الإنسان كما خَطَّت ملامحَها الفلسفةُ الإسلامية الوسيطة، يأخذ بحثُنا مشروعية السؤال في الإنسان، لا بوصفه موضوعاً عَرَضاً، بل بوصفه موضوعاً مَرْكَزاً، ومَداراً لبقية المباحث، وإنْ جاء القول فيه مُدْرَجاً ضمن سياقات وجودية ومنطقية وعملية شغلت الفكر الفلسفي القديم والوسيط.

---

(١) مفهوما "الإنسان المَرْكَز"، و"الإنسان النور"، هما من استحداثنا المحض الذي ركَّزنا عليه أطروحتينا القائلتين بوجودهما في بعض النماذج من الفلسفة الإسلامية الوسيطة، اللتين سنعمل على بيانهما في هذا العمل؛ فلا يوجد استعمال لهذين الصيغتين المفهوميتين في نماذج الفلسفة الإسلامية التي سننشغل بها في هذا البحث، ونعني بها نصوص الفارابي، وابن سينا، والغزالي.

(٢) دكتوراه في الفلسفة، جامعة تونس الأُولى، ٢٠١٢م، أستاذة الفلسفة والمنطق في المعهد العالي للحضارة الإسلامية بجامعة الزيتونة– تونس. البريد الإلكتروني: aristote71@yahoo.fr.

فعَمَلُنا لا يهدف فقط إلىٰ الوقوف عند صورة الإنسان في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، وإنَّما يروم تتبُّع تطوُّر القول فيه ضمن حركة تطوُّر العقل الفلسفي الوسيط نفسه، وذلك من خلال اشتغالنا علىٰ أطروحتين، تتبنّىٰ أُولاهما مقولة "الإنسان-الـمَرْكَز"، وتتقوَّم الثانية علىٰ مقولة "الإنسان-النُّور". وقد اتَّجه خيارنا في هذا الاشتغال إلىٰ نموذجين فلسفيين تتغاير حِقَبتيْهما الزمنية، ويتداخلان ويتمايزان في مستوىٰ أطروحتيهما المتراوحتين بين التناول الفلسفي المحض المستقل عن غيره من المباحث، والطرح الفلسفي الذي اتَّخذ من اللفظ القرآني أيضاً -إلىٰ جانب المبحث الفلسفي- موضوعاً للنظر والتأويل.

ونعني بالنموذجين اللذيْن أشرنا: الفارابي، وابن سينا. علىٰ أنَّ اشتغالنا بهذين النموذجين لن يلامس كل الأثر الفلسفي لصحابيهما -بفعل امتناع ذلك إجرائياً- وإنَّما تَخَيَّرنا في ذلك مصدرين أساسيين نَعُدُّهما من الأهمية بمكان ، وهما: كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة" للفارابي، و"رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم" لابن سينا.

ويتقوَّم مخطط بحثنا علىٰ قسمين أساسيين؛ يُعنىٰ الأول بالنظر في سؤال الإنسان كما كان حاضراً في النموذج الأول (مُؤَلَّف الفارابي)، وهو الذي سينال الحظ الأوفر في مستوىٰ هذا البحث، ليس لاعتبار ما يقتضيه القول في جميع الأبعاد التي بحث من خلالها الفارابي ما أطلقنا عليه اسم مفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز" من تدقيق فحسب، بل لأنَّ هذا القسم يُعَدُّ الأساس النظري لِلَاحقه. ويهتم القسم الثاني برصد شكل التطوُّر الحاصل في سؤال الإنسان -بعد الفارابي- أي في مستوىٰ تصوُّر ابن سينا ضمن ما سمّيناه بمفهوم "الإنسان-النُّور". ولئنْ بدا مجال بحثنا مُتقوِّماً علىٰ استنطاق ما قالته الفلسفة الإسلامية الوسيطة في الإنسان، فإنَّ رهاننا يتعدّىٰ ذلك إلىٰ فتح أفق مشروع نظري أوسع، يطمح إلىٰ إعادة مساءلة مُقوِّمات الفلسفة الحديثة نفسها (فلسفة الأنوار)، ومنطلقات قولها بمركزية "الأنا أفكر" و"عقل الأنوار"، وإذا ما كانت هذه الـمُقوِّمات قد انبثقت حقاً عن أُسسها الفكرية الخالصة، أم أنَّها ترتد إلىٰ أصالة فكرية سطَّرها سابقو ديكارت وكانط، وإنْ لم تتبلور مفاهيمها -من قبلُ- علىٰ صيغة "الكوجيتو" الحديث.

## أولاً: مشروعية القول في "الإنسان-الـمَرْكَز" من خلال كتاب "الآراء" للفارابي ومواضع النظر فيه:

إنَّ انشغالنا بالنظر في مسألة "الإنسان" عند الفارابي بحسب كتاب "الآراء"، يُعْزىٰ إلىٰ ما بدا لنا من طرافة نسقية تحكم تصوُّره؛ ذلك أنَّ قوله في الإنسان يخضع لجملة من الأبعاد، التي -أيّاً منها اعتمدنا- استطعنا أنْ نتمثَّلها في صورة "إحداثية-تَنَاظُرٍ" symmetrical landmark قد تعكس جهة من جهات القول فيه.

ولئنْ بدا الأمر بدهياً أنْ يُعنىٰ الفارابي بالبحث في الإنسان ضمن مُؤلَّف في الفلسفة العملية، باعتبار أنَّ الإنسان يُمثِّل الموضوع الأساس للمبحثيْنِ: الأخلاقي والسياسي وغايتهما، فإنَّ ما بدا لافتاً للنظر هو أنْ يتضمَّن قولُ الفارابي في الإنسان -في سياق ذيْنك المبحثيْنِ- قولاً -في الآن نفسه- في نسق الوجود، وجمعاً بين الإحالة المنطقية والتفصيلات بين النفسي والبيولوجي والفيزيائي والكيميائي، ليَظهر بذلك قول نسقي في الإنسان أشبه بالبناء الهندسي، بل لعلَّه يُؤسِّس للقول في "الإنسان-المَرْكَز" -بشكل يخالف ما كان عليه التصوُّر في الفلسفة اليونانية، أو ما سيكون عليه في الفلسفة الحديثة- الذي يمتد بوجه خاص من الفصل العشرين إلىٰ الفصل الرابع والعشرين من كتاب "الآراء".

فما سبق هذه الفصول في مُؤلَّف الفارابي كان قولاً في الوجود والموجودات ومراتبها، وما لحقها كان قولاً في المدن ونُظُمها ومراتبها، وكل القول في الإنسان كان مُختزَلاً -في الفصول الخمسة التي أشرنا إليها- اختزالاً لا ينفصل عن وصلٍ -في الوقت نفسه- مع سوابق الفصول ولواحقها. وما بين فصول من طرفي الكتاب -بدءاً وختاماً- تُعنىٰ بالقول في قسمتين: قسمة وجودية لسلسة العقول الفيضية، تتقدَّم وجودياً علىٰ عالم الأجسام الهيولانية من جهة، وقسمة مدنية -تُناظِر سابقتَها- لأنواع المدن التي تتقدَّمها المدينةُ الفاضلة من جهة أُخرىٰ. وما بين تناظُر هاتين القسمتين؛ يتوسَّط كتابَ "الآراء" قولٌ مباشرٌ مُفصَّلٌ في الإنسان، يكون تقريباً بمنزلة محور التناظُر بينهما إذا اعتبرنا أنَّ أول استعمال مباشر لِلَفظ "الإنسان" قد ورد في الفصل الثامن عشر، وأنَّ القول المركزي فيه وتفصيله قد ورد في مستوىٰ الفصل العشرين علىٰ جملة سبعة وثلاثين فصلاً للكتاب.

فكيف يُرتِّب الفارابي قولاً في الإنسان بين طرفي نسقه الفلسفي (النظري، الوجودي، الفيضي؛ والعملي-المدني: الأخلاقي، والسياسي) في مستوىٰ كتاب "الآراء"؟ هل القول فيه يبدو أمراً عارضاً ضمن مُؤلَّف تُصنِّفه الدراسات عادة علىٰ أنَّه مُصنَّف في أنواع الوجود الميتافيزيقي والطبيعي والمدني، أم أنَّ الإنسان قد يُشكِّل مركز البحث الفعلي الذي يتحدَّد من خلاله كل النَّسق الفلسفي للفارابي؟ كيف يمكننا إذن تجميع المتناثر من القول فيه لفكِّ ما كان من مُلغِزات التداخل بين القول في الوجود، والقول في المدينة، والقول في الإنسان، إسهاماً منّا في تجديد قراءة نص الفارابي؟

## ثانياً: "الإنسان-النسق"[1] أو مُقوِّمات القول بـ"الإنسان-الـمَرْكَز" في كتاب "الآراء":

### ١- صورة الإنسان المنطقية (الحدُّ المنطقي) وتشابكها مع جهات الوجود وأنظمته ومراتبه (الوجود الأنطولوجي، والفيزيائي، والكيميائي):

تجدر الإشارة بدايةً إلىٰ أنَّ الفارابي وإنْ عمد إلىٰ تفصيل القول في الإنسان، وبخاصة في مستوىٰ الفصل العشرين من كتاب "الآراء" وما تلاه من بعض الفصول، فإنَّ ذلك لم يمنع وجود ثلاثِ إشارات إليه، سابقةٍ لهذا الفصل، حيث ظهرت الأُولىٰ والثانية في مستوىٰ الفصلين: الحادي عشر،[2] والثالث عشر،[3] من خلال تمييزهما بوصف "الحيوان الناطق"، ثمَّ ظهرت الإشارة الثالثة بلفظ "الإنسان" مباشرة في مستوىٰ الفصل الثامن عشر. وقد قال الفارابي في سياق مراتب حدوث الموجودات: "والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير."[4] وتبدو هذه الإشارات أشبه بالمؤشرات الأولية التي قد تُوجِّه منهج بحثنا في الإنسان، ولا سيما أنَّها تلفت انتباهنا من ثلاث جهات لا يجدر إغفالها:

---

(١) مفهوم "الإنسان-النسق" هو أيضاً من استحداثنا.

(٢) الفارابي، أبو نصر. **آراء أهل المدينة الفاضلة**، تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٤م، ف١١، (القول في الموجودات والأجسام التي لدينا)، ص٥٣.

(٣) المرجع السابق، ف١٣، (القول في المقاسمة بين المراتب والأجسام الهيولانية والموجودات الإلهية)، ص٥٦.

(٤) المرجع السابق، ف١٨، (القول في مراتب الأجسام الهيولانية في الحدوث)، ص٦٩.

- ورود الإشارات في مواضع من المبحث الوجودي، والقول في الأجسام ومراتبها، مباشرة بعد ما كان من قول في نظرية الفيض ونظام العقول الفيضية.

- الإشارتان الأُوليان للإنسان لم تُعْلِناه من جهة لفظه الكلي المشترك (الإنسان)، وإنَّما من جهة حدِّه المنطقي (الحيوان الناطق).

- أُولىٰ الإشارات المباشرة للإنسان التي اعتبرته من جهة لفظ "الإنسان" كانت في مستوىٰ الفصل الثامن عشر من كتاب "الآراء"، وهو الفصل الذي يتنزَّل تقريباً في منتصف الـمُؤلَّف؛ ما يعني أنَّ لفظ "الإنسان" لم يَرِد صريحاً في بداية الكتاب وفي آخره، وإنَّما ورد في مستوىٰ تناظُر شطريه.

فكيف نُفسِّر دمج الفارابي حدّاً منطقياً للإنسان في موضع يهتم بالقول في الوجود ومراتب الأجسام؟ كيف نفهم إعلان الفارابي لِلَفظ "الإنسان" في منتصف مُؤلَّف يختص نصفُه الأول في القول في علم الوجود، ويختص نصفه الثاني في القول في العلم المدني؟ هل يمكن أنْ نفهم من ذلك أنَّ الإنسان في تصوُّر الفارابي هو مركز الوجودَيْنِ وغايتهما معاً، ونعني بهما الوجود الأنطولوجي، والوجود المدني بوصفه مرجعية الفعل السياسي والأخلاقي، فاختار له تبعاً لذلك موضعاً وسطاً بينهما ينعكس في مستواه مَداهُما؟

لا نخال أنَّ إشارات الفارابي تلك، ضمن هذه السياقات، قد كانت من قبيل العَرَض، وإنَّما يذهب تصوُّرنا إلىٰ أنَّها كانت من قبيل القصْد الذي سكت عن بيانه، ولكنَّه قصْد لا ينفصل عن نسقه الفلسفي في كتاب "الآراء".

ولعلَّنا إذ نذهب هذا المذهب في تأويلنا إنَّما نستند في ذلك إلىٰ ربط الصلة بقول وارد للفارابي في مستوىٰ كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"؛ إذ وصَل خلاله أبعاداً دلاليةً ووجوديةً مختلفةً حين راوح بين مفردات "الإنّية"، و"الوجود"، و"الذات"، و"الجوهر"، وجعلها مترابطةً متَّصلةً فيما بينها، قائلاً: "فلذلك ربما سُمِّي وجود الشيء إنيته، ويُسمّىٰ ذات الشيء إنيته، وكذلك أيضاً جوهر الشيء يُسمّىٰ إنيته."[1]

---

(١) الفارابي، أبو نصر. **الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق: محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٦٨م، ص٤٥.

وإذا اعتبرنا هذه الأبعاد المحددة للإنّية، من ناحية أنَّها تؤخذ على جهة الوجود، كما على جهة الذات وجهة الجوهر، ومن جهة مشروعية الوصل بين أبعاد دلالية وسياقات وجودية مختلفة؛ فقد تتبدّى لنا بعضُ الـمُبرِّرات لما أتينا عليه من اتجاه الفارابي إلى تنزيل الحدِّ المنطقي للإنسان في سياق أنطولوجي وفيزيائي وكيميائي؛ إذ يمكن أنْ نقيس في ذلك على ما شرَّعه الفارابي من اعتبار "الجهات" في تحديد الإنية، فتارة يأخذها على جهة الوجود، وتارة على جهة الذات، وتارة على جهة الجوهر. وتأسيساً على ذلك، فإنَّه يمكننا الوقوف على خيط ناظم للقول في الإنسان على مختلف الجهات التي أسلفنا -الجهة الأنطولوجية، والجهة الفيزيائية، والجهة الكيميائية، مضاف إليها الجهة المنطقية (الحدُّ المنطقي)- يوازي جهات القول في إنِّيته، ويُركِّز الحدَّ المنطقي بوصفه أداةً لإدراك صورتها المنطقية الذهنية قبل التعيُّن، فيكون ذلك أشبه بالتمهيد النظري لتحديد صورة الإنسان في مختلف مراتبها، ولا سيما أنَّ الإشارات التي عمد إليها الفارابي إنَّما كانت قاصدة إلى بيان جملة من تلك المراتب التي يمكن ترتيبها على النحو الآتي:

أ- مرتبة وجودية أُولى للإنسان تتحدَّد بالمقارنة مع الوجود المفارق (أي مع طبيعة وجود الموجودات المفارقة للمادة)، وتستثني الإنسان من مرتبة الموجودات المفارقة أو العقول المفارقة بطبعها، التي "حَصُلَتْ لها كمالاتها الأفضل في جواهرها منذ أول الأمر"[1] بحسب عبارة الفارابي، وتُرتِّبه ضمن ما تلاها من الموجودات أو الأنواع الناقصة الكمال في وجودها، التي يرتقي اتجاهها إلى استكمال الوجود حتى تجد كمالها في جواهرها وما يلحقها من أعراض. فـ"الحيوان الناطق" يُصنَّف وجودياً ضمن الأجسام الطبيعية والإرادية والـمُركَّبة منهما التي لم يكتمل وجودها منذ البدء.[2] وبذلك تُعَدُّ طبيعة وجوده من هذه الجهة من طبيعة الوجود الـمُركَّب الناقص.

ب- مرتبة وجودية ثانية تُحَدِّد طبيعة وجود الإنسان بالنسبة إلى طبيعة وجود الأسطقسات "الأصول والعناصر الأولى" (بوصفها الـمُكوِّنات الأُولى المشتركة

(١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف١١، ص٥٢.

(٢) المرجع السابق.

للأجسام ما دون السماوية؛ أي بوصفها مادة العناصر الأربعة: الماء، والهواء، والتراب، والنار)، وتُرتِّب "الحيوان الناطق" خلالها ضمن ما كان من طبيعة الوجود بـ"القوَّة البعيدة"، باعتبار أنَّ مادته المشتركة مع كل الأجسام ما دون السماوية (الهيولى) ما زالت مُهيَّأة لتعاقب الصور عليها حتى يتحقَّق وجودها فعلاً، بما في ذلك صورة الإنسان. فيكون الحيوان الناطق من هذه الجهة أيضاً مُرتَّباً بين الكائنات الـمُركَّبة من مادة وصورة، التي يكون وجودها من طبيعة "الوجود بالقوَّة"، قبل التحوُّل إلى "الوجود بالفعل."[1]

ت- مرتبة وجودية ثالثة للإنسان ضمن نظام الموجودات من الأجناس والأنواع تُميِّزه على أساس أنَّه أفضل موجود بينها. فعلى خلاف الترتيب النازل في عالم العقول الفيضية الذي سلكه الفارابي انطلاقاً من "الموجود الأول" في اتجاه "العقول الثواني" في مستوى ترتيبه للعقول المفارقة؛[2] فإنَّه في هذا المستوى يسلك ترتيباً عكسياً صاعداً، بدءاً بأدنى الموجودات التي يُصنِّفها ضمن موجودات "أخسِّ مرتبة وجودية" (وهي مرتبة المادة الأُولى المشتركة)[3]في اتجاه الأفضل -أفضلية بالمعنى الوجودي، لا بالمعنى الأخلاقي-وانتهاءً بالإنسان الأعلى مرتبة ضمن هذه الموجودات، الذي يقول فيه: "وليس بعد الحيوان الناطق أفضل منه."[4] فينتهي بذلك إلى تركيز شكلين من التناظُر:

- تناظُر بين طبيعتين من الوجود، ونعني به التناظُر بين عالم العقول المفارقة (عالم الوجود المفارق) من جهة، وعالم الموجودات الحسية ما دون فلك القمر (عالم الوجود الحسي؛ وهو العالم الذي ينتمي إليه الإنسان) من جهة موازية.

- تناظُر بين موجودين رئيسين يُمثِّلان معاً مبدأ العقل ضمن طبيعتي الوجود اللذيْنِ أسلفنا؛ أي بين ''الأول'' بوصفه مبدأ الوجود المفارق الذي يتقدَّم منطقياً

---

(١) المرجع السابق، ف١٢، (القول في المادة والصور)، ص٥٥.

(٢) لتعرُّف الكيفية التي رتَّب بها الفارابي العقول الفيضية، انظر:

- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف١٠، ص٥٠-٥١.

(٣) المرجع السابق، ف١٣، ص٥٦.

(٤) المرجع نفسه والصفحة ذاتها.

ووجودياً جملةَ العقول الفيضية وما تلاها من جهة، و"الحيوان الناطق" بوصفه مبدأ الوجود العاقل في عالم الموجودات الحسية، الـمُتقدِّم على مراتب الموجودات الحسية بأفضل مرتبة من جهة مناظرة.

وفي هذا المستوى، يمكن القول إنَّه لـمّا كان الفارابي قد خصَّ الإنسان بإيراد حدِّه المنطقي الذي يُميِّز نوعه الإنساني بذكر جنسه (أي الحيوان: الكائن الحي الـمُتحرِّك الـمُتنفِّس)، وفصله الذاتي القريب (الناطق؛ أي العاقل والمتكلم في آنٍ معاً) في مستوى مرتبتين ممّا أسلفنا من ناحية، وأنَّه لـمّا كان غرض الحدِّ أنْ "يُعرِّف من الشيء أمرين اثنين، أحدهما أنَّه يُعرِّف ذات الشيء وجوهره، والثاني أنَّه يُعرِّف ما يتميز به عمّا سواه" -بحسب ما أورد الفارابي في كتاب "الألفاظ المستعملة في المنطق"[1]- من ناحية أخرى؛ فإنَّه يمكننا الجزم بأنَّ اكتفاء الفارابي بذكر الحدِّ المنطقي للإنسان، واتجاهه إلى بيان طبيعته الوجودية، إنَّما كان من قبيل النظر في إنِّيته، ومن قبيل القول النظري الـمُمهِّد للخوض في صورة الإنسان الذي يراعي الأسبقية المنطقية "للتصوُّر" الـمُحصَّل بالحدِّ، عن العلم اللاحق بـ"التصديق".

والـمُلاحَظ من بحث مراتب الإنسان الثلاث التي أسلفنا أنَّ المبحث الفلسفي للفارابي يبدو مُنصَبّاً في مستوى أول على تحديد صورة الإنسان ومنزلته في الوجود الخارجي، ثمَّ مُتحرِّكاً في اتجاهات ثلاثة: اتجاه أفقي ينشغل بتحديد مرتبة الإنسان ضمن مراتب الأسطقسات المحددة للمادة المشتركة لعناصر ما دون الأجسام السماوية، واتجاهين عموديين متعاكسين نزولاً وصعوداً، يهتمان بتحديد مرتبة الإنسان بين عالم العقول من جهة، وعالم المادة من جهة أُخرى، ويبدو كلٌّ منهما أشبه بالجدل الأفلاطوني النازل والصاعد في مستوى مرحلتين (نزولاً من أعلى عالم العقول المفارقة في اتجاه عالم المادة، وصعوداً من أدنى أجسام المادة في اتجاه الاتصال بالعقول المفارقة)، فيظهر تشكُّل الملامح الأُولى "للحيوان الناطق" -ضمن تصوُّر الفارابي- من خلال مقاربتين؛ إحداهما وجودية، والأُخرى منطقية.

---

(١) انظر:

- الفارابي، **الألفاظ المستعملة في المنطق**، مرجع سابق.

أمّا الأُولىٰ فتُنزِّله وجودياً منزلة الكائن المنتمي إلىٰ عالم الأجسام الطبيعية؛ فهو الكائن الحي الـمُتحرِّك الذي ينتمي بجسمه وحركته إلىٰ عالم العناصر الطبيعية، والذي يشاركها في ما يمكن أنْ يطرأ عليها من تفاعلات كيميائية، أو ما يُسمّيه الفارابي "بالاختلاطات والامتزاجات"[1] الحاصلة في الأجسام الطبيعية فيما بينها. وأمّا الثانية فتمنحه منطقياً فصلاً ذاتياً مُقوِّماً عن طريق مرتبة من النطق (العقل) تجعله مشاركاً لعقول ما فوق العالم الطبيعي، فلا يكون بذلك منتمياً إلىٰ هذا العالم بإطلاق، ولا إلىٰ ذاك العالم بإطلاق، وإنَّما يكون كائناً واصلاً وفاصلاً في الآن نفسه بين العالمين. وهذا الوصل والفصل لا يكتمل فقط من جهة الطبيعة، وإنَّما يتحقَّق أيضاً ضمن الفعل الإدراكي الذي يعمل من خلاله هذا الكائن علىٰ تحصيل كماله.

وهذا التصوُّر الأول للإنسان (ضمن الترتيبيْنِ: الوجودي، والمنطقي) هو الذي بدا لنا من خلاله أنَّ الفارابي قد ألقىٰ به في مناسبتين أُوليين في بعض فصول كتاب "الآراء" (في مستوىٰ الفصلين: الحادي عشر، والثالث عشر تحديداً) قبل أنْ يبحث في كيفية حدوثه وإعلانه هذه المرَّة (في مستوىٰ الفصل الثامن عشر من الكتاب نفسه)، لا من جهة حدِّه المنطقي أو مرتبته الوجودية، وإنَّما من جهة تكوُّنه واستقامة لفظه الكلي (الإنسان)، كأنَّه يعلن بذلك الحركة الطارئة علىٰ صورة "الحيوان الناطق" التي تَحوَّل بمقتضاها من مرحلة "القوَّة الوجودية" إلىٰ مرحلة "الفعل"، ومن مستوىٰ "الصورة المنطقية" إلىٰ مرحلة "التعيُّن الفعلي".

## ٢- من "الإنسان-الصورة" (المنطقية) إلىٰ "الإنسان-الميكانيزم الحادث"[2] (التاريخي- المتعيّن) في كتاب "الآراء":

في مستوىٰ الفصل الثامن عشر من كتاب "الآراء"، يُفسِّر الفارابي فعل التفاعل الكيميائي والفيزيائي للأجسام والقوىٰ، الذي عبَّر عنه بما كان من "اختلاط وامتزاج" للأجسام والقوىٰ التي تتحرَّك في اتجاه بعضها بعضاً، فتفعل وتنفعل فيما بينها، بدءاً باختلاط

(١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف١٨، ص٦٨.

(٢) مفهوما "الإنسان- الصورة المنطقية"، و"الإنسان الميكانيزم الحادث"، هما من استحداثنا أيضاً.

المتقارب منها في الطبائع، ومروراً باختلاط المختلف منها بغير تضاد، وانتهاءً باختلاط المتضاد. وهكذا تصير حركات الفعل والانفعال والتفاعل "إلى أنْ تحدث أجسام لا يمكن أنْ تختلط، فيحدث من اختلاطها جسم آخر أبعد منها عن الأسطقسات، فيقف الاختلاط"[1] على حدِّ قوله. "والإنسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الأخير."[2]

ويمكن أنْ نلاحظ هنا شكل التطوُّر الذي نقف عليه في مستوى قول الفارابي في الإنسان، في كتاب "آراء أهل المدينة الفاضلة"؛ فالكائن الذي كان في فعل التصوُّر قبل أنْ يكون في فعل الحدوث الفعلي (نعني به الإنسان الحادث، لا الإنسان المشروع المجرَّد)، في مستوى الفصلين: الحادي عشر والثالث عشر من كتاب "الآراء"، تحوَّل ضمن خطاب الفارابي نفسه إلى كائن يعلن اسمه بلفظ مباشر في مستوى الفصل الثامن عشر، تمهيداً للبحث المباشر فيه في مستوى الفصل العشرين.

فكيف نفهم هذه النقلة في مستوى الخطاب والموضوع (أي من مستوى الحديث عن الإنسان بوصفه موضوع حدٍّ منطقي، ومشروع وجودٍ، إلى الحديث عنه بوصفه موضوعاً وجودياً مُتعيِّناً وغايةً للوجود في الآن نفسه)؟ كيف يتحدَّد الإنسان تبعاً لذلك تحديداً مخصوصاً عند الفارابي؟

يبدأ الفصل العشرون من كتاب "الآراء" بعبارة: "فإذا حدث الإنسان..."[3]، وهي عبارة لا تخلو في تقديرنا من خصوصيتين؛ الأُولى: إعلانها الإنسان باسمه (أي بلفظ "الإنسان") مرَّة ثانية في كتاب "الآراء"، والثانية: إعلانها الإنسان بوصفه موجوداً قد "حدث"، فتعيَّن وصار إنساناً. وكأنَّ في هذا الحدوث ما يضفي مشروعيةً للتحوُّل عن القول فيه من مستوى اعتباره موجوداً منطقياً (ذهنياً) يمكن فقط تصوُّره على جهة الحدِّ، وعلى شكل ذات منطقية مفردة غير مُتعيِّنة بعدُ (الحيوان الناطق)، أو في صورة مشروع صوري محض فحسب، إلى مستوى القول فيه على جهة الموجود الطبيعي الذي يمكن معرفته على أساس أنَّه ذات واقعية

(١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف١٨، ص٦٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق، ف٢٠، (القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها)، ص٧٧.

مُتعيِّنة في التاريخ (الإنسان الحادث)؛ أي بوصفه الكائن الـمُتشكِّل في التاريخ، الخارج من دائرة الوجود المطلق النظري إلىٰ دائرة الوجود العملي النسبي، والـمُتحوِّل. وهنا نُسطِّر اللحظة المنهجية الثانية التي تحوَّلت عن اللحظة الأُولىٰ الـمُركِّزة لمنزلة الإنسان في الوجود من جهة حدِّه المنطقي، إلىٰ لحظة الانشغال بالنظر فيه من جهة ما هو كائن تاريخي يتعيَّن بخصوصية ملامحه وتركيبته.

ففي مستوىٰ هذا الفصل، تظهر ملامح الإنسان علىٰ شكل نسق متراتب، مغلق ومفتوح في آنٍ معاً، ومحكوم بجملة من القوىٰ الفيزيائية والنفسية والناطقة؛ فهو مغلق من جهة ما يتقوَّم عليه النظر في الإنسان من داخل الإنسان ذاته، ومن خلال كيفية تراتب القوىٰ النفسية والعضوية وتفاعلها فيه، وهو مفتوح من جهة النظر إلىٰ هذه القوىٰ ضمن حركة تفاعلها مع خصائص العالم الخارجي؛ المادية، والمدنية، والمعرفية. ولعلَّ في ذلك ما يُشرِّع لنا قراءة تصوُّر الفارابي للإنسان علىٰ نحوٍ مُغايِر للقراءات التقليدية التي تنظر غالباً إلىٰ الإنسان من جهة ما هو امتداد للوجود فحسب.

فقراءتنا تطمح إلىٰ النظر في تصوُّر الفارابي للإنسان من زاوية المسكوت عنه؛ أي إنَّها تراهن علىٰ صورة للإنسان تُنزِّله منزلة "الكائن-الـمَرْكَز" بجهتيه؛ ففيه تنعكس صورتا الوجود بمعنييه: الطبيعي والمدني، وتنتهيان إليه، ومنه أيضاً يبدأ فهمهما وفهم تراتب عناصرهما قياساً علىٰ تراتب قواه المتفاعلة، فلا يؤخذ تبعاً لذلك علىٰ أنَّه امتداد للوجود فحسب، بل يؤخذ علىٰ أنَّه منطلق ومبدأ له أيضاً.

وإذا كان التصوُّر اليوناني قد عَدَّ الإنسان مصدراً لمعرفة ذاته مثلما سطَّره القول السُّقراطي: "اعرف نفسك بنفسك"، أو مصدراً للحكم القيمي مثلما سطَّره الموقف السفسطائي باعتبار الإنسان مقياس كل شيء؛ فإنَّنا نذهب إلىٰ أنَّ تصوُّر الفارابي قد ركَّز الإنسان لا بوصفه مصدراً لمعرفة ذاته فحسب، بل بوصفه مصدراً لمعرفة الوجودَيْنِ: السابق له (الوجود الطبيعي وما بعد الطبيعي)، واللاحق له (الوجود المدني)؛ ما يدفعنا إلىٰ التساؤل: هل كان

بإمكاننا معرفة أبعاد الوجود الفيزيائي والميتافيزيقي والمدني من دون وجود الإنسان، أو من دون وساطته؟ ألا ينقلب الإنسان بهذا المعنىٰ مَرْكَزاً للوجود والمعرفة، يمتنع أمام عَدَمِه إدراكُ بقية الموجودات، بما في ذلك إدراك العِلَّة الأُولىٰ للوجود، أو بعبارة الفارابي: "الأول" أو "مبدأ الوجود"؟ كيف نُفسِّر صورة "الإنسان-الـمَرْكَز" كما بدت في كتاب "الآراء"؟

وإلىٰ جانب ما ركَّز الفارابي من منزلة وجودية لما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"الإنسان-المشروع"[1]، أو "الإنسان-الصورة المنطقية المحضة" التي أَطَّرَتْ ملامحه من خارجه؛ يجدر بنا التوقُّف في هذا المستوىٰ عند ما يتميَّز به تصوُّره أيضاً من جمع بين الأبعاد السيكولوجية والبيولوجية والفيزيائية التي تُؤطِّر الإنسان من داخله، وتُركِّز قولاً نسقياً لما يمكن أنْ نصفه هذه المرَّة بـ"الإنسان-الواقع"، أو "الإنسان-الحادث"، أو "الإنسان الـمُتعيِّن"؛ أي الإنسان الذي "صار بالفعل" بعد ما "كان بالقوَّة". وهذا التصوُّر النسقي هو ما يمكن أنْ نُفكِّك علىٰ ضوئه مُلغِزات نسقي الوجود الطبيعي والوجود المدني، ونُبرهِن علىٰ أطروحتنا التي تتبنّىٰ مقولة "الإنسان-الـمَرْكَز"، وهو في الآن نفسه تفريع للحظة المنهجية الموالية التي تهتم بصورة الإنسان من داخل تركيبته.

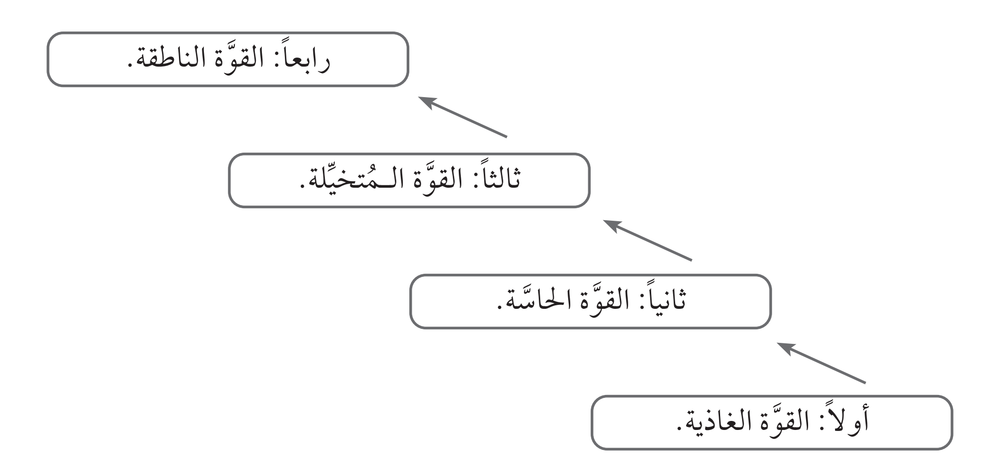
فالتحوُّل من مستوىٰ القول في "الإنسان-المشروع"، و"الإنسان-الصورة المنطقية" الـمُرتَّبة ضمن مراتب الموجودات، إلىٰ مستوىٰ القول في ما يمكن أنْ نُسمّيه "الإنسان-النسق"، أو "الإنسان-الميكانيزم" إنَّما يكشف عمّا عمد إليه الفارابي من اختزال لـ"كل" الإنسان بجميع أبعاده الذاتية والمعرفية والقيمية والمدنية في أربع قوىٰ رئيسة فحسب، عنها تَحْدُث قوَّة نزوعية بمراتب ثلاث، ومنها تتفرَّع كل القوىٰ التي تحت رئاستها.[2] وهذه القوىٰ الأربع تترتب من الأدنىٰ إلىٰ الأعلىٰ علىٰ النحو الآتي:

---

(١) مفاهيم "الإنسان-المشروع، و"الإنسان-النسق"، و"الإنسان-الواقع"، و"الإنسان-الحادث"، و"الإنسان-المتعيّن"، و"الإنسان-الميكانيزم"؛ كلها من استحداثنا.

(٢) انظر:

- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف٢٠، ص٧٧- ٨٠.




وهذه القوىٰ الأربع، إلىٰ جانب ما يحدث عنها من قوىٰ نزوعية، يمكن تركيبها وتفكيكها، بشكل مغاير. فقوىٰ النفس تتوزع من جهة أدوارها علىٰ إحدىٰ وظيفتين؛ فهي إمّا مُحرِّكة، وإمّا مُدرِكة. أمّا الـمُحرِّكة فتشمل القوىٰ الـمُنمِّية (أو الغاذية)، والقوىٰ النزوعية، وأمّا الـمُدرِكة فتشمل القوىٰ الحساسة (أو الحاسَّة)، والقوىٰ الـمُتخيِّلة، والقوَّة الناطقة.

والناطقة، منها النظرية أو ما يُسمّيه الفارابي العقل العلمي أو النظري الذي يحوز المعرفة، ومنها العملية أو ما يُسمّيه الفارابي العقل العملي الذي يحوز الصناعات. بيد أنَّ الناطقة النظرية (أو العقل النظري) تتوزع علىٰ ثلاث مراتب، هي: العقل الهيولاني (أو العقل بالقوَّة)، والعقل بالفعل (أو العقل بالملكة)، والعقل المستفاد.

وبهذا المعنىٰ، تظهر صورة الإنسان بجميع أبعادها علىٰ هيئة "ميكانيزم مغلق" يشتغل آلياً وَفق نظام داخلي شديد الدقة والتناسق والانسجام، تحكمه هذه القوىٰ المتفاعلة، بل إنَّ تفاصيل أدوارها ومواضعها تجعلنا نواجه معضلة فعلية تتعلق برسم الحدود الفاصلة بين ما كان منها من الجسد أو من النفس -علىٰ خلاف الفصل الواضح في الطرح الأفلاطوني مثلاً-، فلا نكاد نجزم هنا أيُّها يحتكم إلىٰ الآخر: هل القوىٰ النفسية هي التي تُحرِّك الجسد، أم أنَّ الجسد هو مبدأ للقوىٰ النفسية، أم أنَّهما وجهان لوحدة متفاعلة القوىٰ يبدوان كأنَّهما وصل ولا فصل، وكأنَّهما وحدة لا تجزئة فيها عدا الفصل النظري الإجرائي؟

وهذا يجعلنا نتساءل عمّا إذا كان للفارابي سبق فلسفي تغافلت عنه جُلُّ الدراسات في القول، ليس فقط بما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"الميكانيزم الجسدي المغلق-المشتغل بشكل تفاعل آلي" الذي تبنَّته الفلسفة الحديثة مع ديكارت، وإنَّما في القول بوحدة "النفس-الجسد" -بالرغم ممّا نجده من فصل لغوي إجرائي- الذي تبنَّته فلسفة اسبينوزا التي أكَّدت أنَّ وحدتهما تؤخذ تارة على جهة الفكر، وطوراً على جهة الامتداد!

ولعلَّ في بيان مواضع القوى النفسية ورواضعها في الإنسان، والوقوف عند أدوارها، ما يدعم ما ذهبنا إليه؛ فالقوَّة الغاذية الرئيسة تأخذ موقع الفم، وهي المسؤولة عن حركة النمو، وتُعَدُّ القوَّة الحيوية الـمُنمِّية (التي بها يتغذى)، ومنها تتفرَّع رواضع وقوى خادمة، وخادمة للخادمة بشتّى أعضاء البدن.

والقوَّة الحاسَّة الرئيسة موقعها القلب، ومنها تتفرَّع الرواضع والقوى الخادمة المتفرقة في الحواس الخمس. وعن هذه القوى تكون الوساطة بين الإنسان والعالم؛ لمساً، وذوقاً، وسمعاً، وإبصاراً لألوان العالم وأشكاله ونوره... وتأخذ القوَّة الـمُتخيِّلة الرئيسة موقع القلب أيضاً، إلا أنَّها معدومة الرواضع، ويتمثَّل دورها في حفظ صور المحسوسات بعد غيابها عن الحس. وهي حاكمة على المحسوسات ومُتحكِّمة من جهة أنَّها تعيد تركيبها وفصلها عن بعضها بعضاً واستحضارها؛ سواء بصورة صادقة مطابقة للمحسوس، أو بصورة

كاذبة. والـمُتخيِّلة ترتبط بالمحسوسات من جهة أنَّها مواد للصور، وتنفصل عنها من جهة أنَّها حافظة للصور دون المواد. أمّا القوَّة الناطقة الرئيسة فهي الـمُشرِفة على كل القوى الرئيسة الأُخرى، فلا رواضع لها، وهي التي تعقل المعقولات المجرَّدة.

وتنجم عن القوى الثلاث الأخيرة (أي: الحاسَّة، والـمُتخيِّلة، والناطقة) قوَّة نزوعية رئيسة تضم ثلاث قوى نفسية، هي: النزوعية الحادثة عن الحاسَّة، والنزوعية الحادثة عن الـمُتخيِّلة، والنزوعية الحادثة عن الناطقة. ومن القوى النزوعية يكون الشوق، والإرادة، والمراوحة في الفعل بين فعل البدن وانفعاله وفعل النفس وانفعالها.

وبهذا التسلسل في القوىٰ، تظهر صورة مُعقَّدة للإنسان، ومُنظَّمة في الوقت نفسه، تختلف عن الحدِّ المنطقي الموضوع له سلفاً، ولكنَّها تبدو أشبه بالبناء الهندسي الدقيق؛ إذ تُركِّز هذه الصورة ملامحَه علىٰ شكل منظومة أو بِنية تُظهِر كيفية تطوُّر آلياته الداخلية واشتغالها إثر التَّماس الحاصل بينه وبين عالم المادة الخارجي.

ولعلَّ ما يبدو طريفاً ولافتاً للانتباه هو ما يمكن أنْ نُضمِّنه الحقيقتين الآتيتين:

- تفريع هذه القوىٰ وتفصيل كثرتها لا يعدو أنْ يكون تفريعاً نظرياً إجرائياً، يُذكِّرنا بالتصوُّر الأفلاطوني في ردِّ الـمُتكثِّر الوجودي-الفيضي إلىٰ الواحد مبدأ الوجود. فتعدُّد قوىٰ النفس -كما يُظهِرها الفارابي- لا يُحدِث انقساماً في الإنسان، وانفصالاً في النفس، أو تجزئةً لوحدتها، وإنَّما يُعلِنها في صورة قوىٰ نفسية متَّحدة مترابطة الفعل والانفعال.[١]
- صورة القوىٰ المتراتبة في الإنسان، التي تخضع في مجملها للقوَّة الناطقة الرئيسة، تعكس شكلين من التناظُر: تناظُراً أولاً للنسق الداخلي للإنسان مع النسق الوجودي الخارجي الفوقي؛ فمثلما تترأس القوَّة الناطقة ما دونها من القوىٰ الإنسانية، يترأس مبدأ الوجود ما دونه من عقول فيضية. وتناظُراً ثانياً للنسق ذاته مع بِنية المدينة الفاضلة كما يتصوَّرها الفارابي؛ فمثلما تتراتب قوىٰ الإنسان وترتد إلىٰ سلطة القوَّة الناطقة، يتراتب جميع أعضاء المدينة ويرتدون إلىٰ سلطة رئيسها.

وإلىٰ جانب هذين التناظُرين (بين نسق القوىٰ الإنسانية ونسق الوجود الفيضي من جهة، وبين نسق القوىٰ الإنسانية ونسق قوىٰ المدينة الفاضلة من جهة أُخرىٰ)، يتناظر علىٰ نفس الشاكلة هيكل المدينة مع بِنية النظام الوجودي الفيضي. فكأنَّنا في ذلك إزاء شكل هندسي ثلاثي الأبعاد (يُمثِّل تراتبُ العقول الفيضية بُعْدَه الأول، ويُمثِّل تراتبُ قوىٰ المدينة الفاضلة

---

(١) لتعرُّف الكيفية التي فسرَّ بها الفارابي وحدة النفس الإنسانية بالرغم من تعدُّد قواها، انظر:
- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف٢١، (القول في كيف تصير هذه القوىٰ والأجزاء نفساً واحدةً)، ص٨١- ٨٨.

بُعْدَه الثاني، ويُمثِّل تراتبُ قوىٰ الإنسان بُعْدَه الثالث)، حيث يكون الانطباق التناظُري ممكناً؛ سواء قايَسْنا بين كل بُعْدين علىٰ حِدَة، أو قايَسْنا بين الأبعاد جميعاً في الآن نفسه.

ولعلَّنا نجد في هذا التناظُر الثلاثي الأبعاد تفسيراً لترتيب الفارابي القولَ في الإنسان في قلب كتاب "الآراء"؛ إعلاناً لمركزيته. فحين ينثني الوجود بشقَّيْه: الوجود-الفيضي، والوجود المدني، يَجِدُ في تشابك القوىٰ الداخلية للإنسان ونظامها وكيفية اشتغالها صورة مصغرة للنظامين، تماماً مثلما ينثني شقّا كتاب "الآراء" (ما كان في أوله قول في الوجود والفيض، وما كان في آخره قول في المدينة)، فينطبقان معاً عند القول في "الإنسان-الـمَرْكَز" في منتصف الكتاب.

## ٣- الإنسان مركز التناظُر المعرفي والوجودي والمدني:

إنَّ ما يُبرِّر قولنا بمفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز" -في تصوُّر الفارابي- لا يقف فقط عند ما نلمحه من أوجه تناظُر هندسي بين نظام القوىٰ الداخلية للإنسان من جهة، ونظامي الوجود والمدينة من جهة موازية، ولا عند تبويب القول في الإنسان في مركز كتاب "الآراء"، وإنَّما يتعدّاهما إلىٰ ما يقتضيه -في تقديرنا- فهمُ نظامَي الوجود والمدينة، ليس فقط الفهم الضروري لنظام قوىٰ الإنسان وكيفية اشتغالها وتفاعلها وانسجامها وقياس النظامين الخارجيين عليها، وإنَّما اعتبار الإنسان المبدأ الوجودي والمعرفي الذي يكون الانطلاق منه في اتجاه فهم الوجود الخارجي، وتأكيد نسقيته ووجوده. فكأنَّنا بهذا الشكل أمام كوجيتو غير معلن: "إذا كان "الإنسان-الـمَرْكَز" كانت المعرفة بنظامي الوجود الطبيعي والمدني، وإذا عُدِم كيان الأول عُدِمت المعرفة بالثواني."

ومن هنا، تبدو أهمية الوقوف عند المعرفة بالإنسان، وبكيفية الاشتغال النسقي لقواه، بوصفها مبدأً للمعرفة بنظامي الوجود، فيكون السؤال مشروعاً: كيف نفهم ارتباط القوىٰ الإنسانية التي أسلفنا بعضها ببعض؟ كيف تتفاعل وتتطوَّر وتشتغل فيما بينها؟ أو بعبارة الفارابي: كيف "تصير هذه الأجزاء نفساً واحدةً" تضاهي في بِنيتها نسقية الوجودَيْنِ: الأنطولوجي، والمدني؟

### أ- نظام اشتغال قوىٰ الإنسان في علاقتها بالمعرفة والموجودات:

يتعيَّن هنا متابعة النظام التصاعدي عند الفارابي، الذي يُظهِر كيفية اشتغال قوىٰ الإنسان، بدءاً بـ"الحاسَّة"، وانتهاءً بـ"الناطقة"، تناسُقاً مع ما أوردنا من بيانٍ لترتيب القوىٰ النفسية الأربع. فالترتيب يبدأ من اعتبار القوَّة الحاسَّة قوَّةً متصلةً مباشرةً بالأجسام والأشياء الخارجية؛ ما يُعلِن الفعل الإدراكي الحسي الأول حاصلاً من خلال هذا التَّماس بين حواس البدن وعالم الأشياء. ويمكن تشبيه ذلك بفعل التقاط الإشارات والرسائل الـمُدرَكة أولياً من طرف الحواس، فينتج من ذلك نزوعٌ أول إلىٰ شيء ما تحسُّه الحاسَّة؛ إمّا علىٰ جهة الشوق والانجذاب إليه، وإمّا علىٰ جهة النفور منه والميل عنه. ثمَّ يحدث في الإنسان قوَّة مُتولِّدة عن الأُولىٰ، ترتبط بها من جهة أنَّها تعمل علىٰ حفظ الصور الحسية الـمُدرَكة، ولكنَّها تتجاوزها في الوظيفة من جهة أنَّها تعمل علىٰ إعادة تركيبها، أو تفكيكها، أو استحضارها عند غياب الأجسام، وهي قوَّة الـمُخيِّلة.

وفي أثناء تعامُل الـمُخيِّلة مع الصور بعد غياب الأجسام الحسية، "يقترن" بها نزوع إلىٰ تخيُّل بعض الصور، فتشتاق بعضَها، أو تكره أُخرىٰ. ثمَّ بعد حدوث القوَّتين: الحاسَّة والـمُتخيِّلة، تَحدُث القوَّة الناطقة في الإنسان، فيكون بها عقلُ المعقولات بوصفها مجرَّدات مفهومية، وبها تكون ملكة الحكم القائمة علىٰ تمييز الأحكام القيمية الأخلاقية والجمالية، وبها تكون حيازة الصناعات والعلوم، وبها يكون النزوع نحو ما يُعقَل.

وبهذه الصورة المتداخلة اتصالاً من حيث التراتب، وانفصالاً من حيث الوظائف، يمكننا الوقوف عند شكلين من أشكال الترابُط الحاصل بين هذه القوىٰ، يَنْقُلانِها من وضع التجزئة والانفصال إلىٰ وضع الوحدة، وهما أشبه بالترابُط الهندسي الحاصل في بُعْدين مختلفين. أمّا الترابُط الأول فهو ترابُط القوىٰ الرئيسة فيما بينها، وأمّا الترابُط الثاني فهو ترابُط القوىٰ الرئيسة بالقوىٰ الرواضع والقوىٰ الخادمة.

وترابُط القوىٰ الرئيسة الأربع فيما بينها يُصوِّره الفارابي علىٰ شكل الترابُط القائم بين المادة والصورة، وفيه يُنزِّل القوَّة الدنيا منزلة المادة بالنسبة إلىٰ القوَّة العليا التي تتنزَّل بدورها

منزلة الصورة بالنسبة إلىٰ أدناها، فتراتب القوىٰ، وترتبط تصاعدياً بعضها ببعض، حيث تكون الغاذية شبه المادة بالنسبة إلىٰ الحاسَّة، وتكون الحاسَّة في آنٍ معاً بمنزلة الصورة لما قبلها (أي للغاذية الدنيا)، وشبه المادة لما بعدها (الـمُتخيِّلة العليا)، وتكون الـمُتخيِّلة بمنزلة الصورة لما قبلها (أي للحاسَّة الدنيا)، وشبه المادة لما بعدها (أي للناطقة العليا)، وتكون الناطقة -وهي أرفع القوىٰ جميعاً- بمنزلة الصورة للمُتخيِّلة، وصورة الصور السابقة جميعاً من دون أنْ تكون مادة لأيِّ قوَّة، بوصفها آخر القوىٰ النفسية وأكملها.

والـمُلاحَظ أنَّ هذا الشكل من ترابُط القوىٰ فيما بينها إنَّما يحيل علىٰ معنىٰ التحوُّل والحركة والتطوُّر في القوىٰ بالمعنىٰ الأرسطي، وعلىٰ معنىٰ الانتقال من وضع الصورة "الكامنة" في المادة إلىٰ وضع الصورة المُتحقِّقة؛ أي من وضع ما هو "بالقوَّة" إلىٰ وضع ما هو "بالفعل" -بحسب العبارة الأرسطية- لتكون (لتصير) قوَّة في ذاتها.

وإذا وصَلْنا ذلك بما أورده الفارابي في مستوىٰ الفصل الثاني عشر من كتاب "الآراء"؛ من أنَّ "المادة موضوعة ليكون بها قوام الصورة، وأنَّ قوام الصورة لا يمكن أنْ يكون بغير وجود المادة؛ ذلك أنَّ وجود المادة لأجل الصورة، وأنَّ وجود الصورة يكون لأجل حصول الجوهر الـمُتجسِّم بالفعل،"[1] فإنَّه يمكن النظر إلىٰ القوىٰ التي تتنزَّل من لاحقاتها منزلة المادة علىٰ أنَّها قوىٰ لم تبلغ بعدُ مبلغ الاكتمال حقاً؛ فهي ما زالت في وضع تحوُّل من وضع ما هو بالقوَّة إلىٰ وضع ما هو بالفعل، إلىٰ أنْ "يكتمل" جوهر القوىٰ في القوَّة الناطقة.

أمّا الترابُط الثاني، وهو ترابُط القوىٰ الرئيسة مع ما دونها من قوىٰ رواضع وخادمة، فيكون علىٰ شكل ترابُط تنازلي، تترأس خلاله كل قوَّة رئيسة كل ما كان مرؤوساً تحتها؛ فالحاسَّة لها رئيس أول هو القلب "ينبوع الحرارة الغريزية،"[2] ورئيس ثانٍ هو الدماغ؛ مُعدِّل هذه الحرارة التي "تفيض" في جميع الأعضاء من جهة أُولىٰ، وهي التي يتيسَّر تعديلها ووجودها علىٰ مقدار محدود بحسب اشتغال كلٍّ من المُتخيِّلة والناطقة[3] من جهة ثانية.

---

(١) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف١٢ (القول في العادة والصور)، ص٥٤.

(٢) المرجع السابق، ف٢١، (القول في كيف تصير هذه القوىٰ والأجزاء نفساً واحدةً)، ص٨٢.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

وتكون الأعضاء خادمة للدماغ بحسب ما تتطلبه خدمة الرئيس الثاني (الدماغ) للرئيس الأول (القلب)، وتتحرَّك في اتجاه نزوع القوَّة النزوعية؛ إمّا بالاشتياق إلى الأشياء والتحرُّك إليها، وإمّا بالنفور والتراجع عنها، مُفصِّلاً بذلك كيفية حصول الأعضاء وتراتبها في مهامها،[1] التي يكون أولها تكوُّن القلب، وآخرها تكوُّن ما يُسميّه الفارابي أعضاء التوليد، ومنها يُفسِّر كيفية نشأة الإنسان البيولوجية.

ومن هذه الجهة، يتحوَّل قول الفارابي في الإنسان إلى قول في جنسي الإنسان بالمعنى البيولوجي لا المنطقي؛ أي القول في الذكر والأنثى بما هما مشتركان على قدْر سواء في قوى النفس من دون اختلاف فيها، وهي: الحاسَّة، والمُتخيِّلة، والناطقة. أمّا ما يمكن اعتباره اختلافاً بينهما فيتمثَّل فقط في الأعضاء المعروفة لكليهما، وفي بعض الأعراض النفسية.[2]

ولئنْ بدا واضحاً حضور الأثر الأرسطي في قول الفارابي في قوى النفس من جهة أُولى، وما يلزم قولَ الفارابي في تحديد أدوار الرئاسة العضوية بين القلب والدماغ، وخدمة هذا الأخير لسابقه، وفي كيفية تفسير حدوث الانفعالات النفسية والنزوع، من مراجعة نقدية وعلمية على ضوء مستجدات البيولوجيا واكتشافات علم النفس المعاصريْنِ من جهة ثانية؛ فإنَّ ذلك لا يمنع أنْ نُسطِّر أهمية ما تضمَّنه قوله من مراوحة بين القوى الفيزيائية والفيزيولوجية، وبين القوى النفسانية المتصلة بالانفعالات العاطفية، وبالإرادة والاختيار العقلييْنِ؛ بُغْية بلورة صورة للإنسان الـمُتعدِّد الأبعاد، الذي يحس ويتخيَّل، وينزع ويميل، وينفر ويريد ويتعقَّل، وَفق أدوار مُنظَّمة متراتبة متشابكة على شكل بناء رياضي، تُركِّز في جهازه الداخلي على جملة من القوى المتعددة والمتحدة في آنٍ معاً. يقول الفارابي في ذلك: "فإذا كان النزوع إلى علم شيء شأنه أنْ يُدرَك بالقوَّة الناطقة، فإنَّ الفعل الذي ينال به ما تشوَّق من ذلك يكون بقوَّة ما أُخرى في الناطقة، وهي القوَّة الفكرية، وهي التي تكون بها الفكرة والرؤية والتأمُّل والاستنباط. وإذا كان النزوع إلى علم شيء ما يُدرَك بإحساس، كان الذي

(١) المرجع السابق، ص٨١-٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص٨٧.

ينال به فعلاً مُركَّباً من فعل بدني ومن فعل نفساني في مثل الشيء الذي نتشوَّق رؤيته، فإنَّه يكون برفع الأجفان، وبأنْ نحاذي أبصارنا نحو الشيء الذي نتشوَّق رؤيته. فإنْ كان الشيء بعيداً مشينا إليه، وإنْ كان دونه حاجز أزلنا بأيدينا ذلك الحاجز. فهذه كلها أفعال بدنية، والإحساس نفسه فعل نفساني، وكذلك في سائر الحواس. وإذا تشوَّق تخيَّل شيء ما، نيل ذلك من وجوه: أحدها يفعل بالقوَّة الـمُتخيِّلة، مثل تخيُّل الشيء الذي يرجىٰ ويتوقع، أو تخيُّل شيء مضىٰ، أو تمنّي شيء ما تُركِّبه القوَّة الـمُتخيِّلة؛ والثاني ما يَرِدُ علىٰ القوَّة الـمُتخيِّلة من إحساس شيء ما، فيُتخيَّل إليه من ذلك أمر ما أنَّه مخوف أو مأمول، أو ما يَرِدُ عليها من فعل القوَّة الناطقة."[1]

ومن هذه الزاوية، يمكن أنْ نلمح الوجه الآخر لملامح الإنسان من جهة تداخل الحركات النفسية العاطفية والجسدية وتفاعلها مع حركات الإنسان الواعية، عن طريق اشتغال الحاسَّة والـمُتخيِّلة والناطقة، وهو ما يمكن أنْ نصطلح عليه -بالعبارة المعاصرة- بـ"جدلية الجسدي والعقلاني"، أو بـ"حركتي الفعل والانفعال بين الوعي واللاوعي". فما كان منه من قبيل النزوع الناجم عن إدراك حسي كانت حركة البدن هي الأسبق إليه؛ إذ يتحرَّك البدنُ (موضوع الاستجابة المباشرة) حركة نفسية؛ إمّا شوقاً إلىٰ الشيء الـمُدرَك، وإمّا نفوراً منه، ثمَّ يكون ما يتبع ذلك من القوَّة الشهوانية أو الغضبية. أمّا ما كان منه من قبيل النزوع الحاصل في اتجاه ما انشغلت الـمُخيِّلة بتركيبه أو تفصيله، فإنَّه يكون علىٰ شكل انجذاب أو تمنٍّ لشيء مُتخيَّل. وأمّا إذا كان الشوق إلىٰ الـمُدرَك ناتجاً من الناطقة، فإنَّ هذا الشوق (أو النزوع) يكون حاصلاً عن رويَّة وتأمُّل بملكة فكرية، ويكون نزوعاً في اتجاه بعض المعقولات، أو رغبةً عنها. وهنا يُميِّز الفارابي بين مفهومي "الإرادة" و"الاختيار."[2]

فإذا كان الفارابي يُصنِّف النزوع بشكل عام "إرادة"، فإنَّه يُفرِّع في ذلك ما كان منه نزوعاً حادثاً عن الحاسَّة أو الـمُتخيِّلة، وما كان منه نزوعاً حاصلاً عن الناطقة. أمّا الأول

(١) المرجع السابق، ف٢٠، (القول في أجزاء النفس الإنسانية وقواها)، ص٨٠.

(٢) ميَّز الفارابي بين مفهومي "الإرادة" و"الاختيار" في مستوىٰ الفصل الثالث والعشرين من كتاب الآراء (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)، ص٩٢.

(الحاصل عن الحاسَّة أو الـمُتخيِّلة) فيطلق عليه اسم "الإرادة"، وأمّا الثاني (الحاصل عن الناطقة) فيُسمّيه "اختياراً."[1]

وبهذا التمييز بين الإرادة والاختيار، يتحوَّل القول في الإنسان من مجال القول في كيفية استكماله البيولوجي والنفسي إلى مجال القول في كيفية استكماله النظري والعملي، وهما المجالان المرتبطان بقدرة "الناطقة" على الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق العقل المستفاد، وتحصيل المعقولات عنه في الجانب النظري، وبلوغ نظام المدينة الفاضلة، وتحقيق مبادئها في مجال الاجتماع الإنساني. وهي الحلقة المنهجية الأخيرة التي ينهجها الفارابي في كتاب "الآراء" لاستكمال صورة الإنسان، ونعني بها صورة الإنسان في بُعْديه: النظري، والعملي؛ أي "الإنسان-العالِم"، و"الإنسان المدني أو السياسي".

**ب- الإنسان-غاية النظر والعمل (إنسان العقل، والمدينة، والنبوة):**

يبدو أنَّ ما خَطَّه الفارابي سابقاً لصورة الإنسان من جهة حدِّه المنطقي، ومن جهة ترتيبه وجودياً، ومن جهة تفسير كماله البيولوجي والنفسي؛ لم يكن إلا من قبيل السوابق الـمُمهِّدات ضرورةً للواحق القول في صورة "الإنسان-الغاية"؛ أي في صورته النهائية حال تحقُّق كمالها النظري والعملي، وهذا -في تصوُّرنا-استكمال لملامح "الإنسان-الـمَرْكَز" الـمُتسيِّد للوجود منزلةً، وللكون معرفةً، وللمدينة رئاسةً.

فالتدرُّج الذي بدأه الفارابي في كتاب "الآراء" بتحديد الإنسان على أساس أنَّه ذات منطقية، ثمَّ ذات وجودية، ثمَّ ذات بيولوجية جسدية ونفسية متفاعلة القوى فعلاً وانفعالاً -الذي بدا لنا سائراً فيه في نفس الاتجاه الفلسفي الأفلاطوني والأرسطي القائم على اعتبار أسبقية الماهية عن الوجود، خلافاً لـمُقوِّمات الفلسفات الوجودية المعاصرة- ينتهي إلى إعلان مركزيته التاريخية المدنية التي توازي بين العقل النظري والعقل العملي. بل لعلَّنا

---

(١) انظر:

- الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف٢٣، (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)، ص٩٢.

نذهب في قراءتنا إلى أبعد من ذلك؛ أي إلى حدِّ اعتبار أنَّ الفارابي لا يفتح صورة الإنسان في هذا المستوى على مجال التاريخ فقط حين يُشرِّع مبادئ المدينة الفاضلة وكيفية سياستها، وإنَّما يفتحها أيضاً على أفق ما بعد التاريخ (الميتا-تاريخ) حين يبحث في كيفية اتصال عقل الفيلسوف (أو عقل النبي) بالعقل الفعّال.

إذن، فالناطقة -وهي أكمل قوى الإنسان، ورئيسة كل القوى الرئيسة- تتكوَّن من القوَّة العملية، والقوَّة النظرية، مع الأسبقية المنطقية للثانية باعتبار أنَّ الأُولى خادمة لها، وليست الثانية خادمة لشيء عدا أنَّها تُستعمَل لبلوغ السعادة.[1] وعلى هذا يكون اشتغال العقل العلمي النظري الذي يبلغ أقصى كماله في الاستفادة من العقل الفعّال (آخر العقول المفارقة نزولاً)، والعقل العملي (القوَّة العملية) المتصل بحيازة الصناعات، وأهمها السياسة المدنية، والتشريعات الأخلاقية والسياسية؛ لتحقيق الكمال الإنساني المتصل بحاجته إلى الاجتماع والتعاون داخل المدينة الفاضلة التي يُشبِّهها الفارابي بـ"البدن التام الصحيح."[2]

وبهذا المعنى، فإنَّ العقل العملي (القوَّة الناطقة العملية) يتولّى مهمة تشريع نظام المدينة الفاضلة وسياستها، وترتيب أعضائها قياساً في ذلك على نموذج البدن التام الصحيح؛ حتى تتراتب أعضاؤها، وتتفاعل على شكل تراتب أعضائه وتفاعلها (وهي المسائل التي يطرحها الفارابي من مستوى الفصل السادس والعشرون إلى نهاية كتاب "الآراء")، فيتحدَّد الإنسان من هذه الجهة على أنَّه كائن سياسي وأخلاقي، أو كائن الفعل ببُعْديه: التشريعي، والأخلاقي.

أمّا مهمة العقل العلمي (القوَّة الناطقة النظرية) فتبدأ الاشتغال في اتجاه تحصيل المعرفة وَفق مراحل معرفية تصاعدية ثلاث، بدءاً بالعقل الهيولاني أو العقل المنفعل، فالعقل بالفعل أو بالملكة، حتى تبلغ مرحلة العقل المستفاد.[3] والعقل الهيولاني هو لحظة العقل حين يكون في وضع استعداد طبيعي بالقوَّة لانتزاع صور الموجودات وماهياتها من دون موادها، ومن

---

(١) المرجع السابق، ف٢٣، (القول في الفرق بين الإرادة والاختيار، وفي السعادة)، ص٩٣.

(٢) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، مرجع سابق، ف٢٦، ص١٠٤.

(٣) المرجع السابق، ف٢٢، (القول في القوة الناطقة، وكيف تعقل، وما سبب ذلك)، ص٨٩-٩١.

دون بلوغها، وفيه يقول الفارابي: "وأمّا العقل الإنساني الذي يحصل له بالطبع في أول أمره فإنَّه هيئة ما في مادة مُعدَّة لأنْ تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوَّة عقل وعقل هيولاني."[1]

فإذا تحقَّق انتزاع الصور الموجودات الـمُتعقَّلة، صار العقل بالقوَّة عقلاً بالفعل أو بالملكة؛ أي إنَّ حركة القوَّة الناطقة النظرية تتحوَّل من مستوى الاستعداد بالقوَّة، لامتلاك المعقولات من صور الموجودات، إلى مستوى امتلاكها بالفعل، بوصفها صوراً عقليةً منتزعةً من المادة، وحاصلةً فعلاً. وإذا انتقل العقل بالفعل من مستوى انتزاع الصور المعقولة من المادة إلى مستوى إدراك الصور العقلية المجرَّدة تماماً عن المادة، لا بوصفها صوراً منتزعةً من المادة، وإنَّما بوصفها صوراً مفارقةً لها تماماً (المعقولات في حدِّ ذاتها)؛ صار عقلاً مستفاداً لتحوُّله من مستوى العقل بالفعل -الذي حصَّل فعلاً صور المعقولات المنتزعة من المادة- إلى عقل قادر على إدراك المعقولات في ذاتها، المفارقة تماماً للمادة، وهذا هو عقل الأنبياء والفلاسفة بحسب الفارابي.

فالعقل المستفاد هو الذي اكتملت قدرته الإدراكية بالفعل، وتحوَّل إلى القدرة على إدراك المعقولات في ذاتها؛ حتى صار قادراً على الاتصال بالعقل الفعّال، أو واهب الصور الذي ليس هو بعقل إنساني.

وبهذا المعنى، تتبلور صورة "الإنسان-العقل"[2] في أعلى مراتبها، باعتبارها تمنح العقل الإنساني القدرة على تجاوز عالم المادة إلى مستوى الاتصال بعالم العقول (ما وراء المادة) دائماً، وذلك في صورة تراتب نسقي يُفسِّر به الفارابي العقل الإنساني (القوَّة الناطقة النظرية) في شكل علاقة المادة بالصورة، فيكون أدناها العقل المادي (يُسمّى أيضاً العقل الهيولاني، أو العقل بالقوَّة، أو العقل المنفعل) كالمادة (التي تنتظر صورة) بالنسبة إلى العقل بالفعل، ويكون العقل بالفعل -وهو ثانيها- كالصورة بالنسبة إلى سابقه (أي العقل الهيولاني)، وكالمادة (التي تنتظر اكتمال الصورة) بالنسبة إلى لاحقه، وهو العقل المستفاد، ويكون هذا

(1) المرجع السابق، ص89.

(2) مفهوم "الإنسان-العقل" هو من استحداثنا؛ فلا نجد له استعمالاً في كتاب "الآراء"، وإنَّما ولَّدناه سياقياً.

العقل (المستفاد) -الذي هو أعلاها مرتبة، وآخرها درجة بالنسبة إلىٰ العقل الإنساني- كالصورة التي اكتمل بها العقل بالفعل، وكالمادة التي تنتظر اكتمالاً من عقل ليس بإنساني، يُسمّيه الفارابي العقل الفعّال، أو واهب الصور (أو الروح الأمين، أو روح القدس)، وهو آخر العقول الثواني السماوية المفارقة، وعاشِرُها نزولاً (الحادي عشر باعتبار الأول؛ مبدأ الوجود، والعاشر باعتبار العقول الثواني فحسب)، فلم يكن في مادة، ولا يكون فيها أصلاً، وهذا العقل يُسمّيه الفارابي واهب الصور، وهو الذي يهب العقل الإنساني المستفاد المعقولات، والذي يُعَدُّ نفسه عقل الأنبياء والفلاسفة.

إنَّ ما نتحسسه في تصوُّر الفارابي للقوَّة الناطقة الإنسانية بقسميها: العلمي والعملي، يُقدِّم -في تقديرنا- صورة للإنسان منفتحة في شقَّيْها، ونعني بذلك أنَّها تنفتح علىٰ التاريخ من خلال اتجاه العقل العملي إلىٰ تشريع النظم السياسية والأخلاقية وترتيب المجال المدني، وتنفتح علىٰ ما وراء التاريخ من خلال انفتاح العقل العلمي في مستوىٰ إفادة العقل المستفاد من العقل الفعّال، واهب الصور، المفارق للمادة، وهي المرتبة العلمية القصوىٰ التي لا يبلغها إلا عقل النبي، أو عقل الفيلسوف، حيث يكون العقل فيها قادراً علىٰ إدراك المعاني في ذاتها.

ولعلَّه يمكننا تحويل ما أوردنا إلىٰ مخطط نختزله في الآتي:

الأول (الله – مبدأ الوجود)

العقل الثاني

العقل الثالث السماء الأُولى

العقل الرابع كرة الكواكب الثابتة

العقل الخامس كرة زحل

العقل السادس كرة المشتري

العقل السابع كرة المريخ

العقل الثامن كرة الشمس

العقل التاسع كرة الزهرة

العقل العاشر كرة عطارد

العقل الفعّال كرة القمر

العقل المستفاد

العقل بالفعل (بالملكة)

العقل الهيولاني (المنفعل/ بالقوَّة)

العقل النظري

الناطقة

العقل العملي

وبناءً على ما سبق، يمكن الخروج بالملاحظات الآتية:

- إذا كان تصوُّر الفارابي للإنسان لم يَخْلُ من أثر الأفلاطونية المحدثة التي راوحت بين الأثر الأرسطي والأثر الأفلاطوني والأثر الأفلوطيني، فإنَّ ذلك لا يقلل من أهمية الدقة النظرية التي ركَّز عليها الفارابي تصوُّره النسقي للإنسان.

- تظهر أهمية بحث الفارابي في مسألة "الإنسان" -بوجه خاص- من جهة النظر إليها من الزاوية الفلسفية أساساً، بوصفها مُتقوِّمة على نسقية نظرية دقيقة، غير أنَّها تظل قابلة للمراجعة النقدية على ضوء مكتشفات العلوم الإنسانية المعاصرة.

- لا يقتصر تصوُّرنا لمقولة "الإنسان-الـمَرْكَز" -في فلسفة الفارابي- على مركزيته في الوجوديْنِ: الأنطولوجي والمدني، ومركزية القول فيه في منتصف كتاب "الآراء"، وإنَّما تمتد مركزيته إلى ما بنى عليه لاحقو الفارابي من تصوُّراتهم الفلسفية، ولا سيما ابن سينا، بل إنَّنا نكاد نجزم أنَّ ابن سينا قد اعتمد فلسفة الفارابي في الإنسان -إلى جانب ما حصَّل من علوم اليونان- أساساً فلسفياً انطلق منه، وجدَّد فيه؛ ليبني قوله فيما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"الإنسان-النُّور".

ومن هنا، فإنَّ القسم الموالي من عملنا سيكون تتبُّعاً لحركة تطوُّر الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط -ما بعد الفارابي- في الجانب المتعلق بفلسفة الإنسان، انطلاقاً من نموذج فلسفي قد ينقلنا من مستوى البحث في مفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز" إلى مستوى البحث في مفهوم "الإنسان-النُّور"، ونعني به نموذج ابن سينا ؛ إذ نرى أنَّ ابن سينا قد أضاف إلى ما انتهى إليه الفارابي، و مهّد لما سيعمل الغزالي على تطويره فيما بعد من بحث في "الإنسان ـ النُّور".

فكيف يتركَّز هذا المفهوم في فلسفة ابن سينا ؟ بأيِّ معنى نفهم شكل التحوُّل في مبحث الإنسان في فلسفته؟و هل يمكن اعتبار التحوُّل من مفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز" إلى مفهوم "الإنسان-النُّور" نقلة نوعية، ليس في مستوى الفكر الفلسفي الإسلامي الوسيط فحسب، وإنَّما في الفكر الفلسفي الحديث أيضاً؟

تجدر الإشارة هنا إلى أنَّنا لن نُركِّز لاحق بحثنا على كل الأثر الفلسفي السينوي وإنَّما سنتخيَّر لذلك -بمقتضى ضرورة إجرائية- "رسالة في إثبات النبوات" كمصدر أساسي للاحق عملنا.

## ثالثاً: من مفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز" إلى مفهوم "الإنسان-النُّور" في فلسفة ابن سينا: "إنسان-النُّور" بين المقاربة الفلسفية واللفظ القرآني:

يستوقفنا ما انتهى إليه نظرنا الـمُتقدِّم من بحثنا حول ملامح الإنسان عند الفارابي؛ ليكون منطلقاً لقسمه اللاحق -نعني بذلك الصورتيْنِ العُلْيَيْنِ في ترتيب العقل الإنساني بحسب الفارابي-، وهما صورتا الفيلسوف والنبي اللتان انتهى إليهما بعد ما استوفى نسقية القول في أبعاد الإنسان المختلفة (من الإنسان بوصفه مُتصوَّراً منطقياً قابلاً للصياغة عن طريق الحدِّ، إلى الإنسان بوصفه موجوداً طبيعياً يتميَّز بين الموجودات، إلى الإنسان بوصفه كائناً مُتعيِّناً بيولوجياً ونفسياً، إلى الإنسان بوصفه كائناً مدنياً وأخلاقياً والإنسان بوصفه كائن النطق والإدراك والعلم)، كأنَّه يُعلِن بذلك وجود تراتب في الإدراكات البشرية يوازي تراتب القوى النفسية من جهة، وتراتب العقول المفارقة من جهة أُخرى.

في هذا السياق، صاغ ابن سينا عبارة شبيهة في مستوى رسالته "رسالة في إثبات النبوات"، غير أنَّها تبدو -في تقديرنا- قابلة لأنْ تكون موضوع اهتمام مُغايِر للنظر في الإنسان من زاوية مستجدة، تخالف ما وقفنا عليه في تصوُّر الفارابي، وتنحى منحى يراوح بين المقاربة الفلسفية والسند القرآني، ضمن ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"إنسان-النُّور". وبناءً على ذلك، سيتَّخذ بحثنا في هذا المستوى وجهة مغايرة، لن نُعنى فيها بتكرار ما كان من نقاط التقاطع والالتقاء بين تمثُّل الفيلسوفيْنِ لقوى النفس وتفصيلاتها بما هي تركيبة نُطقية مُحدِّدة لماهية الإنسان،[1] بل سيتركَّز اهتمامنا على بحث زاوية يمكن أنْ نَعُدَّها نقطة تحوُّل فلسفي يُضمِّنها ابن سينا

(1) للوقوف عند تصوُّر ابن سينا لقوى النفس وكيفية تراتبها وفعلها وانفعالها، انظر مثلاً:

- ابن سينا، علي بن الحسين. **رسائل ابن سينا، "رسالة في النفس وبقائها ومعادها"**، نشر: حلمي ضيا أولكن، استانبول: مطبعة إبراهيم خروز، ١٩٥٣م، وبخاصة الفصلان الأول والثاني، ص١١٠-١٢٠.

قولَه في الإنسان. فكيف تتحدد ملامح ما سمّيناه "إنسان-النُّور" في فلسفة ابن سينا انطلاقاً من المراوحة بين اللفظ القرآني والتأويل الفلسفي لآية النُّور (آية المشكاة) من سورة النُّور خاصة، في مستوى رسالته في إثبات النبوات؟

وإذا كنّا لن ننشغل بكل ما أتى عليه ابن سينا في بلورة تَمَثُّله لصورة الإنسان؛ سواء ما تعلق منه بتصوُّر إنِّيته، أو بعلاقة النفس بالجسد مثلما أورد -مثلاً- في رسالته الأضحوية في المعاد، ولا بما تعلق منه بتفصيله لقوى النفس؛ حتى لا نقع في تكرار المتشابه من أقواله مع سابقيه، أمثال: أفلاطون، وأرسطو، والكندي، والفارابي؛ فإنَّنا سنُركِّز اهتمامنا على فكرة إنسان النُّور تحديداً، وعلى ما كان من ممايزة بين صورة الإنسان العامي وصورتيْ الفيلسوف والنبي بحسب تمايز إدراكاتهم انطلاقاً من رسالته التي أسلفنا.

لقد أعلن ابن سينا في مستوى رسالته نوعين من التمايز، اتَّخذ خلالهما القوَّة الناطقة الإنسانية إحداثية؛ إذ ميَّز أولاً الإنسان عن بقية الكائنات الحية وجميع الموجودات بوصفه مُتملِّكاً لهذه القوَّة، وميَّز ثانياً بين الإنسان والإنسان ذاته تمييزاً تراتبياً يحتكم إلى درجات الإدراك التي بلغتها قوَّته الناطقة؛ إذ يقول في ذلك: "إنَّ في الإنسان قوَّة تباين به سائر الحيوان وغيره، وهي الـمُسمّاة بالنفس الناطقة، وهي موجودة في جميع الناس على الإطلاق، وأمّا في التفضيل فلا؛ لأنَّ في قواها تفاوتاً في الناس."[1]

فالقوَّة الناطقة التي تُميِّز الإنسان من بقية الكائنات، والتي يشترك فيها الناس كافةً، هي في ذاتها الملكة المعتمدة للتمييز بين البشر فيما بينهم، من جهة أنَّها قائمة على تراتب ثلاثة عقول، هي: العقل الهيولاني، والعقل بالفعل (أو كما يُسمّيه أيضاً العقل بالملكة)، والعقل المستفاد.[2] وإذا كنّا لا نروم تفصيلاً لكيفية تحرُّك هذه العقول، وتحوُّلها من مرتبة العقل

(1) ابن سينا، علي بن الحسين. **رسالة في إثبات النبوات**، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، لبنان: دار النهار، ١٩٦٨م، ص٤٣.

(2) عثرنا عند ابن سينا على القسمة نفسها التي أوردها الفارابي للعقول تقريباً، ويمكن مراجعة تفاصيل القول في العقل الهيولاني والعقل بالفعل، أو كما يُسمّيه ابن سينا العقل بالملَكة، والعقل المستفاد، في:
- ابن سينا، **رسائل ابن سينا**، **"رسالة في النفس وبقائها ومعادها"**، مرجع سابق، ف٢، ص١١٩-١٢٠.

الهيولاني إلىٰ مرتبة العقل بالفعل ثمَّ إلىٰ مرتبة العقل المستفاد، فإنَّنا لا نغفل أهميةً لهذا التصوُّر، نُسطِّرها في مستويين علىٰ الأقل:

الأول: أهميته في كيفية تَمَثُّل التفاوت الإدراكي لدىٰ الناس انطلاقاً من تراتب هذه العقول، باعتبار أنَّ كل مرتبة من تلك العقول توازي مرتبة من مراتب الإدراك؛ أي إنَّ إدراك بعض الناس يظل في حدود الآراء الحسية الواردة عبر الحواس، تماماً كما كان العقل الهيولاني مستعِدّاً لتحصيل مدركاته عبر الوسائط الحسية، حيث يعكس العقل الهيولاني"الآراء الـمُسَلَّمة العامية" التي تكون فيها منزلة إدراكه أدنىٰ من مرتبة العقل بالفعل.

ويوجد بين الناس مَن تجاوزت معارفهم مرحلة التعامل الحسي مع الآراء والـمُسَلَّمات إلىٰ بداية تملُّك آليات التفكير في المعنىٰ دون التخلُّص تماماً من الصور الحسية، كما هو حال العقل بالفعل. ويوجد أيضاً أناس فاقت مرتبتهم الإدراكية المرتبتين الأولين، حتىٰ استطاعت مَلكتُهم الإدراكية الاستفادة من المعاني المجرَّدة في ذاتها، بوصفها مجرَّدات وكليات عقلية محضة، قياساً في ذلك علىٰ مرتبة العقل المستفاد الذي فاقت مرتبته الإدراكية ما كان دونه من بقية العقول. ولهذا، يرىٰ ابن سينا أنَّ مرتبة العقل المستفاد لا يبلغها إلا الفيلسوف أو النبي؛ ما يعني أنَّ العقل الإنساني الـمُمثَّل في عقل الفيلسوف أو النبي يكون -في آخر المراتب الإدراكية- قادراً علىٰ المرور من مستوىٰ التعامل مع المدركات الحسية وصورها، ليصبح قادراً علىٰ التحرُّك في مجال المعنىٰ بوصفه مجالاً عقلياً محضاً (ميتافيزيقا، مُفرَّغاً من الأبعاد المادية).

الثاني: إنَّ أهمية هذا التراتب الإدراكي الذي يُفصِّله ابن سينا لا تقتصر فقط علىٰ ترتيب أفهام الناس وبيان ما يناسب أفهامهم من درجات الخطاب، وإنَّما تتعدّىٰ ذلك إلىٰ تبيُّن الـمُخوَّل منهم لتولّي شؤون معارفهم الفلسفية والدينية.

فمن هذه الزاوية تحديداً؛ زاوية التراتب بين العقول المنعكسة علىٰ التفاوت في الدرجة الإدراكية بين الناس بحسب انتساب كل مرتبة من مراتب العقول إلىٰ القوَّة الناطقة، بالرغم

من اشتراك كل أفراد الإنسان في الانتساب إلىٰ تملُّك القوَّة الناطقة وانتسابها إليهم، وبخاصة من زاوية ما سطَّر ابن سينا من قدرة العقل المستفاد، مُمثَّلاً في عقل الفيلسوف أو النبي، علىٰ استقبال المعنىٰ المجرَّد وفكِّ مراميزه؛ يبدو لنا وجهي إضافة وطرافة، يَظهران في شكل التشابك الذي يكشف عنه ابن سينا بين صورة الإنسان -الفيلسوف، وصورة الإنسان- النبي، من جهة تعاملهما مع اللفظ القرآني ورموزه.

فالصورة التي يُؤسِّسها ابن سينا في مستوىٰ "رسالة في إثبات النبوات" قد تُحوِّل وجهة مبحثنا من صورة الإنسان المُتحدِّد حدّاً منطقياً، ومنزلةً وجوديةً، وتدبيراً مدنياً، كما كان الشأن عند الفارابي، إلىٰ صورة الإنسان القادر علىٰ تجاوز حدود التاريخ الإنساني إلىٰ مجال المطلق، حين يتداخل في قوَّته الناطقة نور العقل المستفاد مع نور العقل الكلي.

ويبدو أنَّ ابن سينا قد مارس مهمة الفيلسوف -البالغ إدراكُه مرتبةَ العقل المستفاد- الـمُؤهَّل بملكة النطق فيه، التي بلغت أعلىٰ درجاتها في أثناء تحوُّل حركتها الإدراكية من مستوىٰ الحركة العقلية المتجهة إلىٰ العالم والصور الحسية، إلىٰ الحركة العقلية المتجهة إلىٰ عالم المعنىٰ المنفصل تماماً عن عالم المحسوسات، ليضطلع بفكِّ رموز المعاني المجرَّدة، ولا سيما المعاني القرآنية. فكان أنْ قدَّم قراءةً لآية النُّور من سورة النُّور، تعمل علىٰ فكِّ مراميزها بصورة تخالف ما نجده في التفسيرات التقليدية للآية،[1] ونعني بها التفسيرات التي يمكن أنْ نُصنِّفها -وَفق عبارة فلسفية- علىٰ أنَّها التفسيرات التي ظلَّت في مراتب العقل الهيولاني أو العقل بالفعل، من دون بلوغ مرحلة الاستفادة العقلية، التي يستفيدها العقل المستفاد من المعاني والكليات المجرَّدة في مرحلة إدراكية متقدمة، من دون وساطة حسية.

إنَّ ما يعنينا أساساً في مستوىٰ بحثنا ليس الوقوف عند معاني الآية القرآنية في حدِّ ذاتها كما فصَّلها ابن سينا، بقدْر ماهية الوقوف عند المقاربة الفلسفية التي تكشف عن الكيفية التي تَمَثَّل بها ابن سينا المرتبة العليا للإنسان (الفيلسوف، والنبي)، بوصفها مرتبة متقدمة لحلقة إدراكية

---

(١) قارن -مثلاً- بين تفسير ابن سينا لآية النُّور، وتفسير ابن كثير للآية نفسها.

كاملة، قد تنقل الإدراك الإنساني من مستوىٰ الإدراكات البدهية، ومن مستوىٰ المادة المعرفية العامية الحاصلة في التاريخ، إلىٰ مستوىٰ تحصيل مادة دلالية تتجاوز المعطىٰ التاريخي الإنساني، ونعني بذلك ما كان من تفكيكٍ لرموز القول والمعنىٰ الإلهيين من خلال اللفظ القرآني.

فالنَّبي في تصوُّر ابن سينا هو مَن يتميَّز بقدرة عقله المستفاد علىٰ قبول الإفاضة، أمّا الفيلسوف فهو الذي يتميَّز بقدرة عقله المستفاد علىٰ فكِّ المراميز التي أتت بها الرُّسل، ولعلَّ في ذلك ما يُبرِّر توجُّه ابن سينا -بوصفه فيلسوفاً- إلىٰ حلِّ مراميز آية النُّور.

فكيف تظهر صورتا "الإنسان-الفيلسوف"، و"الإنسان-النَّبي" -موضوع انشغالنا في هذا المستوىٰ من البحث، بوصفهما نموذجين للإنسان يمكن تحقُّقهما- من خلال تأويل اللفظ القرآني (آية النُّور تحديداً)؟ هل يمكننا اعتبار قول ابن سينا في النُّور والعقل من الـمُمهِّدات الأساسية للواحق القول فيه؟ أي، هل يمكننا الجزم أنَّ "فلسفة-النُّور" السينوية، وقوله في "الإنسان-النُّور" -إنْ صحَّت العبارة- كان لهما أثر فعلي، لا علىٰ تمثُّلات لاحقيه من الفلاسفة المسلمين مثل الغزالي وابن طفيل فحسب، أو المتصوفة والعرفانيين، بل علىٰ فلاسفة الأنوار، ولا سيما ديكارت -وكانط فيما بعد- اللذان ركَّزا مبادئ الفلسفة الحديثة علىٰ مفهوم "العقل-النُّور"، ومن خلاله علىٰ مفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز"؟

يجدر التذكير في هذا المستوىٰ بآية النُّور؛ حتىٰ يحسن تتبُّع ما ركَّزه ابن سينا لنموذج الإنسان من خلال تأويله لها، وهي: ﴿۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٣٥﴾ [النُّور:٣٥].

ولا يفوتنا قبلاً الوقوف عند تعريف النُّور كما ورد في رسالة ابن سينا، بصفته مدار القول في الإنسان النموذج؛ إذ يقول ابن سينا في ذلك: "إنَّ النُّور اسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار. والذاتي هو كمال الـمُشِفِّ من حيث هو مُشِفٌّ كما ذكر أرسطوطاليس، والمستعار

علىٰ وجهين؛ إمّا الخير، وإمّا السبب الموصل إلىٰ الخير. والمعنىٰ ههنا هو القسم المستعار بكلا قسميه، أعني الله هو تعالىٰ خير بذاته، وهو سبب لكل خير."[1] فالله نور بمعنىٰ أنَّ النُّور ذاتي فيه، فهو بذلك خير بذاته، وعِلَّة لكل خير.

يستوقفنا في هذا التعريف ما كان من معنىٰ الذاتي والمستعار، وما كان من معنىٰ الكمال، باعتبار أنَّ هذه المعاني تلامس أساساً موضوعنا المتعلق ببيان صورة "الإنسان-الفيلسوف"، وصورة "الإنسان-النَّبي"، في علاقتهما بتلقّي اللفظ القرآني، مقارنةً ببقية الدرجات الإدراكية للبشر.

من هنا، يأخذ بحثنا منعرج الوقوف عند الدلائل الرمزية لآية النُّور، بالتناظُر مع درجات العقول الإنسانية (أي القوىٰ الإدراكية النفسية الـمُتضمَّنة في الناطقة)، تأسيساً للقول في "الإنسان-النُّور"؛ إذ نجد ابن سينا يوازن -في مستوىٰ رسالته في إثبات النبوات- بين مراتب العقول الـمُتضمَّنة في القوَّة الناطقة (العقل الهيولاني، العقل بالفعل، العقل المستفاد، إلىٰ جانب ما دونها من قوىٰ فكرية لم تبلغ مرتبة القوىٰ الناطقة) وألفاظ آية النُّور (المشكاة، المصباح، الزجاجة، الكوكب الدري، الشجرة المباركة، لا شرقية ولا غربية)، موازنةً تقوم علىٰ اتخاذ مراتب العقل الإنساني إحداثية، منها يكون المنطلق لفكِّ رمزية الآية القرآنية، وَفق ما يمكننا تبيانه فيما يأتي:

أ- سعيُ ابن سينا إلىٰ فكِّ رمزية "المشكاة" -التي تعني في دلالتها اللفظية: التجويف أو الكُوَّة في الحائط غير النافذة، والتي يوضع فيها (أو يحمل عليها) المصباح أو القنديل- واعتبارها رامزة إلىٰ العقل الهيولاني، من جهة أنَّ كليهما يتنزَّل منزلة الوعاء الـمُتهيِّئ للامتلاء. فكما أنَّ المشكاة مُتهيِّئة لأنْ يوضع فيها المصباح، فكذلك يكون العقل الهيولاني مُتهيِّئاً لتقبُّل المدركات الحسية. وبذلك تكون نسبة المشكاة إلىٰ النُّور كنسبة العقل الهيولاني إلىٰ العقل المستفاد بالفعل. ووجه المماثلة في ذلك أنَّ

---

(١) ابن سينا، **رسالة في إثبات النبوات**، مرجع سابق، ص٤٩.

النُّور ليس ذاتياً في المشكاة، وإنَّما ينعكس فيها انعكاساً، وكذلك المدركات ليست ذاتية في العقل الهيولاني، وإنَّما مستفادة بواسطة العقل بالفعل من جهة صلته بالعقل المستفاد. يقول ابن سينا في ذلك: "فالمرموز بالمشكاة هو العقل الهيولاني الذي نِسبَتُه إلىٰ العقل المستفاد كنسبة المشكاة إلىٰ النُّور."(١)

ب- نظرُ ابن سينا إلىٰ "المصباح" بوصفه رمزاً إلىٰ العقل المستفاد بالفعل، فتكون نسبته (المصباح) إلىٰ المشكاة كنسبة العقل المستفاد إلىٰ العقل الهيولاني. ومثلما أنَّ النُّور كمال للمُشِفِّ، والمصباح مُخْرِج له من القوَّة إلىٰ الفعل، فكذلك يكون "العقل المستفاد كمالاً للعقل الهيولاني، ومُخْرِجاً له من القوَّة إلىٰ الفعل"(٢) علىٰ حدِّ قوله.

ت- إنَّ "الزجاجة" لا تستقيم من دون الـمِسْرَجَة، والـمِسْرَجَة تتوسَّط المصباح والـمُشِفَّ حتىٰ يصل إلىٰ العيان، فهي في ذلك أشبه بالقوَّة المتوسطة بين العقل الهيولاني والعقل المستفاد؛ فمن هذه الجهة، تكون الـمِسْرَجَة التي تخرج منها الزجاجة، والتي تتوسَّط الـمُشِفَّ والمصباح، رامزةً إلىٰ نسبة العقل بالفعل المتوسِّط بين العقل الهيولاني الأدنىٰ والعقل المستفاد الأعلىٰ.(٣)

ث- تأويل ابن سينا عبارة: ﴿يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النُّور: ٣٥] بقوله: "يعني بها القوَّة الفكرية التي هي موضوعة ومادة للأفعال العقلية كما أنَّ الدهن موضوع ومادة للسِّراج."(٤) وهذا يعني أنَّه مثلما يكون للسرِّاج مادة في صورة دهن أو زيت، هي له بمنزلة القوَّة أو المادة الأولية، التي تُمكِّنه من الاشتغال، وهذه القوَّة (الزيت) موجودة بالقوَّة في الزيتونة قبل أنْ تستخرج بالفعل، فكذلك يكون للقوىٰ العقلية الناطقة مادة فكرية أولية، منها منطلق التفكير والأفعال العقلية.

(١) المرجع السابق، ص٥٠.
(٢) المرجع السابق، ص٥٠.
(٣) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.
(٤) المرجع السابق، ص٥١.

فالمادة الفكرية (أو القوَّة الفكرية) هي مادة الأفعال العقلية، وشرط إمكانها، مثلما أنَّ الزيتونة شرط إمكان الزيت الذي يُزوِّد السِّراج، فمتى امتنع وجود القوَّة الفكرية امتنعت الأفعال العقلية عن الاشتغال والتحقُّق، تماماً كما يمتنع السِّراج عن الاشتغال متى انعدم عنه الزيت.

ويُماثِل ابن سينا بين وصف هذه القوَّة الفكرية، والوصف الوارد للزيتونة في اللفظ القرآني: ﴿لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [النُّور: ٣٥]. فمثلما يدل لفظا "الشرق" و"الغرب" في اللغة على موضع النُّور ووجوده أو انعدامه، باعتبار أنَّ الشرق يدل على "حيث يشرق منه النُّور"، ويستعار للدلالة على ما "يوجد فيه النُّور"، وأنَّ الغرب هو "حيث يُفقَد فيه النُّور،"[١] فكذلك تكون رمزية هذه الدلالة من جهة اعتبار أنَّ القوَّة الفكرية لا هي "من القوى المحضة النطقية التي يشرق فيها النُّور على الإطلاق،" "ولا هي من القوى البهيمية الحيوانية التي يُفْقَد فيها النُّور على الإطلاق."[٢]

وهذا يعني أنَّ القوَّة الفكرية الموضوعة هي مادة للأفعال العقلية، وأنَّها ليست من القوى الناطقة التي تُحقِّق اكتمالها بحصول إدراك الصور العقلية بالفعل والاستفادة (على صورة تحقُّق النُّور في الشرق واكتماله)، وليست أيضاً من القوى البهيمية التي تنعدم فيها القوَّة القادرة على إخراج العقل من القوَّة إلى الفعل، مثلما ينعدم النُّور الذي يُحقِّق كمالَ الـمُشِفِّ، ويخرجه إلى طور الفعل في الغرب، فينعدم بذلك تحقُّق الـمُشِفِّ، ويمتنع كماله.

بل إنَّ ابن سينا يرى في هذا الموضع من الآية مدحاً للقوَّة الفكرية التي لم تبلغ بعدُ مرحلة "الاتصال والإفاضة."[٣] فمثلما تُمدَح الشجرة المباركة من جهة تضمُّن زيتها الضوءَ على جهة الاستعارة لا الفعل ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌۚ﴾ [النُّور: ٣٥]، ومثلما أنَّ زيتها حامل بالقوَّة لطبع الاشتعال والاستفادة من النار قبل حصوله بالفعل حال الملامسة،

(١) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع السابق، ص٥٢.

فكذلك تؤخذ النار على جهة الاستعارة (على الشكل الذي أُخِذ عليه لفظ "النُّور" للدلالة -في الوقت نفسه- على النُّور الحقيقي، وعلى ما كان له من آلات وحوامل) من جهتين:

أ- من جهة أنَّ ملامسة النار للزيت تجعل النار بمنزلة الآلة والحامل للضوء على سبيل "العادة العامية لا على جهة الحامل الذاتي له" بحسب عبارة ابن سينا.

ب- من جهة أنَّ النار تحيط بالأشياء كما يحيط العقل الكلي بالعالم، وتظهرها كما يظهر نوره ما حوله، فكذلك تكون القوَّة الفكرية حاملةً للعقل، وآلةً له على جهة القوَّة، وإنْ لم يتحقَّق لها العقل بالفعل بعدُ.

ونتبيَّن -ممّا تقدَّم- أنَّ المقاربة التأويلية التي اعتمدها ابن سينا إنَّما تَرُدُّ فهم الرمز القرآني إلى مستوى التأويل الفلسفي القائم على تمثُّل الصورة المكتملة للعقل الإنساني. وعلى هذا، فإنَّه يمكننا الوقوف عند خصوصية ما قدَّم ابن سينا في مستوى نموذجي: النَّبي، والفيلسوف؛ إذ ظهر النَّبي في الصورة خاصته على أنَّه صاحب الـمَلَكة الناطقة الخارجة إلى الفعل التام بغير واسطة؛ أي إنَّ قوَّته الناطقة قد بلغت درجة العقل المستفاد من "القوَّة المقبولة المفيضة"[(١)] (الملك المفيض)، "وأنَّ الرسول هو الـمُبلِّغ لما استفاد -بحسب عبارة ابن سينا- من الإفاضة الـمُسمّاة وحياً على أيِّ عبارة استصوبت، ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم،"[(٢)] وأنَّ رسالته هي "ما قُبِل من الإفاضة الـمُسمّـاة وحياً على أيِّ عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسةً."[(٣)] وإذا كانت العبارة التي صيغت بها الرسالة تحتاج إلى علم ومعرفة بالمعنى الـمُضمَّن فيها، فإنَّ أولوية القول فيها -من هذه الجهة- تكون للفيلسوف؛ لما يمتلك من أدوات عقلية بلغت أعلى مراتب القوَّة الناطقة.

أمّا الفيسلوف فظهر في صورته على أنَّه صاحب العقل التأويلي القادر على تجاوز المراحل النطقية الأُولى إلى مرحلة القدرة على استيعاب المعاني القرآنية التي "استفادها" عقل النَّبيِّ على

(١) المرجع السابق، ص٤٧.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٣) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

شكل "الإفاضة الـمُسمّاة وحياً،"[١] وفكِّ مراميزها. يقول ابن سينا في ذلك: "ونأخذ الآن في حلِّ المراميز التي سألتني عنها. وقيل إنَّ المشترط علىٰ النَّبي أنْ يكون كلامه رمزاً وألفاظه إيماءً. وكما يذكر أفلاطون في كتاب النواميس إنَّ مَن لم يقف علىٰ معاني رموز الرسل لم ينل الملكوت الإلهي، وكذلك أجِلَّة فلاسفة يونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا فيها أسرارهم كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون."[٢]

بهذين المعنيين لصورتي النَّبي والفيلسوف، يمكن أنْ نلمح شكلاً من أشكال الاشتراك العقلي، من جهة ما يتوافر لكليهما من قدرة نطقية تتجاوز المراحل الإدراكية الأُولىٰ (العقل الهيولاني، والعقل بالفعل) إلىٰ مرحلة العقل المستفاد، حيث يكون العقل قادراً علىٰ الاستفادة من الكليات أو المعاني المجرَّدة؛ سواء أكان ذلك علىٰ شكل إفاضة متلقّاة (في صورة النَّبيِّ)، أم علىٰ شكل قدرة علىٰ فكِّ مراميز تلك المعاني (في صورة الفيلسوف).

وهذا يعني أنَّ العقل الإنساني يمكنه الترقّي من مستويات إدراكية دنيا إلىٰ مستوىٰ أعلىٰ يجعله قادراً علىٰ تجاوز البداهات والـمُسَلَّمات والآراء العامة، إلىٰ مستوىٰ إدراك ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"فلسفة النُّور".

وهو يعني أيضاً أنَّه يمكننا تحديد مفهوم "إنسان النُّور" الذي قصدنا بأنَّه مَن بلغت قواه العقلية مرتبة أعلىٰ في مستوىٰ القوَّة الناطقة، ونعني بها مرتبة العقل المستفاد المتصل بالمعاني الكلية، التي تكون فيه، ككيان النُّور في الـمُشِفِّ حتىٰ يحصل كماله. فالنُّور بهذا المعنىٰ يؤخذ علىٰ جهة الاستعارة الرامزة إلىٰ العقل المستفاد الذي تخلَّص من الوسائط الإدراكية، ليكتمل إدراكُه اكتمالاً ذاتياً لا يمتنع فيه وضوح المعاني المتصلة بالعقل الكلي.

والحقيقة أنَّنا إذ تخيَّرنا في مستوىٰ هذا البحث التفكير في ما تجوَّزنا أنْ نصطلح عليه بـ"إنسان النُّور"، فإنَّ هاجسنا في ذلك لم يكن فقط بدافع ما بدا من لحظة تحوُّل طارئة في الفكر الفلسفي الوسيط في حدِّ ذاته، سطَّر من خلالها ابن سينا انفتاحاً للعقل الفلسفي علىٰ تأويل الآي القرآني (بتأويل آية النُّور، وجملة من الآيات الأُخرىٰ في مستوىٰ "رسالة في إثبات

(١) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

النبوات") وَفق إحداثية البِنية العقلية للإنسان وتراتب درجات القوَّة الناطقة فيه، واختلافاً عن تصوُّرات سابقيه من الفلاسفة، ولا سيما ما أسلفنا من تصوُّر الفارابي للإنسان، ليس بما بدا لنا من تشابك القول في مفهومي "النُّور" و"العقل" بين ما كان من استعارة ورمزية في آية النُّور، وما كان من تأويلها الفلسفي السينوي القائم على وصلها بقوى العقل، وإنَّما خاصة لما وقفنا عليه من إغفال الدراسات لهذا المفهوم في الفلسفة الإسلامية، الذي يمكن أنْ يكون -في تصوُّرنا- مفهوماً مُؤسِّساً لما انبنت عليه فلسفة الأنوار فيما بعدُ.

فعلى خلاف ما نجده من اهتمام بمفهوم "النُّور" بوصفه مُقوِّماً أساسياً للفلسفة الحديثة التي أخذت صفة فلسفة الأنوار انطلاقاً من مفهوم "العقل-النُّور"، الذي عُرِّف بأنَّه العقل الإنساني الـمُتحرِّر من قصوره الذاتي ومن أشكال الوصاية، إلى مستوى الاضطلاع الذاتي بمهام التفكير (مثلما نجد ذلك في فلسفتي ديكارت وكانط بوجه خاص)؛ فإنَّنا لا نجد اهتماماً بمفهوم "النُّور" في الفلسفة الإسلامية الوسيطة بوصفه مفهوماً يرمز إلى العقل حين يبلغ مرتبة العقل المستفاد الـمُتحرِّر من قصوره الذاتي، ومن كل وساطة ووصاية، بل إنَّ الدراسات عادةً تربط مفهوم "النُّور" الحاضر في الفلسفة الإسلامية الوسيطة بكثافة (عند ابن سينا، والغزالي، وابن طفيل) بانسحاب العقل الإنساني من دائرة المعرفة العقلية إلى دائرة المعرفة الذوقية.

فهل يمكن أنْ يحتمل مفهوم "النُّور" دلالتين متناقضتين في آنٍ معاً، بحيث تؤخذ الأُولى على أنَّها انسحاب من المعرفة العقلية حال انتساب المفهوم إلى الفلسفة العربية الإسلامية، وتؤخذ الثانية على أنَّها بداية فعلية لمركزية "الإنسان-العاقل" معرفياً ووجودياً حال انتساب المفهوم إلى الفلسفة الغربية الحديثة؟! هل يمكن حقاً اعتبار مفهوم "النُّور" الحاضر في الفلسفة الإسلامية مفهوماً سالباً، أم أنَّه لا يمتنع أنْ يكون تأصيلاً لمفهوم "النُّور" كما ظهر في الفلسفة الحديثة، بل ولحضور العقل في صورته الميتافيزيقية المحضة؟ لعلَّ الحسم في ذلك يتطلب تجديد القراءة والبحث الـمُعمَّقين في تشابك مفهومي "النُّور" و"العقل" في الفلسفة الإسلامية الوسيطة؛ بردِّهما إلى السياقات المعرفية الدقيقة التي وردا فيها، ضمن مجال بحثي لاحق ينفتح حيث ينغلق مجال بحثنا الحالي.

**خاتمة:**

مما تقدم، يمكن أن نخلص إلىٰ جملة من النتائج التي يُمكِن إجمالها في ما يلي :

- إنَّ نظرنا في مفهوميْ "الإنسان-الـمَرْكَز" و"الإنسان-النُّور" إنَّما يتّصل بمطمحنا في تجديد قراءة الفلسفة الإسلامية الوسيطة، ولا سيما ما ظل مسكوتاً عنه فيها. ولعلَّ في تجوُّزنا استعمال المفهومين اللذيْنِ أسلفنا، والاشتغال عليهما ضمن مرجعيتين فلسفيتين متباعدتين في الزمن بالرغم من انتمائهما إلىٰ الحقبة الفكرية نفسها (الفارابي، وابن سينا)؛ من شأنه أنْ يكشف عن مسألة إبستمولوجية مهمّة، ونعني بها الوقوف عند حركة تطوُّر الفكر الفلسفي الوسيط في القول في الإنسان، من لحظة تناوله علىٰ أساس أنَّه موضوع فلسفي محض علىٰ مستوىٰ جهاته المنطقية، والوجودية، والنفسية، والبيولوجية، والعملية المستقلة عن المبحث الديني ("الإنسان-الـمَرْكَز" مع الفارابي)، إلىٰ لحظةٍ تضيف إلىٰ سابقتها بُعْداً آخرَ من أبعاد النظر في الإنسان، فتعتبره من جهة أعلىٰ مراتبه النطقية، وتُنزِّله من خلالها منزلة الإحداثية التي بها ومنها يتم تفكيك رمزية النص القرآني ("الإنسان-النُّور" مع ابن سينا)، وتمهّد في الآن نفسه للاحقتها، ونعني بها اللحظة الغزالية التي تُتابع سابقتها وتتجاوزها في الوقت ذاته حين تتخذ من "الإنسان-النُّور الإشراقي" موضوعاً لما بعد التجربة الفلسفية المعتادة.

- إنَّ موضوع هذا البحث لا يكتمل عند الوقوف علىٰ ما أتىٰ عليه الفارابي وابن سينا فحسب، وإنما يتطلب في مستوىٰ أول متابعة ما آل إليه النظر في ما بعد مع الغزالي من خلال ماعرض إليه من تأويلٍ لآية النُّور في رسالة "مشكاة الأنوار"، وما تبعه من تطوُّر في مفهوم "إنسان النُّور" عنده خلال تجربة "العقل الإشراقي"، أو ما يمكن أنْ نصطلح عليه بـ"تجربة ما بعد العقل الفلسفي الكلاسيكي"، ومن حضور مكثّف لمفهوميْ "العقل" و"النُّور" في مستوىٰ رسالته التي أحصينا فيها ما يزيد علىٰ مئتيْ

استعمال للفظ "النُّور" (وما اتصل به من لفظيْ "الأنوار" و"النُّوراني")، إلى جانب ما يقتضيه ذلك من مراوحة مع ما ألّفه في هذا الشأن في مستوى كتاب "المنقذ من الضلال" وكتاب" عجائب القلب " ليفتحنا بذلك على بُعْد آخر من أبعاد صورة "الإنسان-النُّور الإشراقي". ثم في مستوى ثانٍ، متابعة ما آل إليه القول في "إنسان - النور" و"النور - المركز" في "سبعينية" ابن عربي وفي مؤلفات الـمُلّا صدرا الشيرازي وغيرهما من متابعي حكمة الإشراق والعرفان.

- إن تتبع الخط الفكري لما يمكن أن نسميه بـ"فلسفة النور" من شأنه أن يشرّع - في تصوّرنا - للإعلان لا عن قدرة العقل الفلسفي الوسيط على تطوير مفاهيمه فحسب، وإنما خاصة عن قدرته عن تطوير ذاته داخلياً من خلال استعادة بناء المنهج والنسق الفكريين اللذيْن يخوّلان له التحوّل من مستوى تبنّي الميتافيزيقا الأرسطية أو الأفلاطونية، إلى مستوى استحداث "ميتافيزيقا بديل" ذات طابع نوراني عرفاني إشراقي قادر على الانسجام مع خصوصية الفكر الإسلامي، لعلنا نتخيّر أن نسميها بـ"ميتافيزيقا النور". بل إننا لا نتردد في أن نَعُدَّ هذه القدرة على استحداث "ميتافيزيقا النور" كميتافيزيقا بديل، حدثاً ابستيمولوجياً نوعياً في تاريخ الفلسفة الإسلامية الوسيطة، وُمنعرَجَاً يعلن "فلسفة النور والإشراق" بديلاً للفلسفة الإسلامية الكلاسيكية المركَّزة على مؤثرات الفلسفة اليونانية. بل لعلنا نذهب أبعد من ذلك؛ إذ نفترض أن تكون مرحلة "ميتافيزيقا النور" أو" فلسفة النور الإشراقية" من المراحل الأساسية الممهدة لظهور فلسفة الأنوار في الغرب اللاتيني الحديث، التي ظل البحث في الخيط الفكري الناظم بينهما مسكوتاً عنه.

من هنا ننتهي إلى القول بإنَّ بحثنا في مفهوميْ "الإنسان-الـمَرْكَز" و"الإنسان-النُّور" في الفلسفة الإسلامية الوسيطة، لا يطمح فقط إلى بداية استحداث وتركيز لمفاهيم ظل القول فيها غالباً في منأى عن مجال البحث الفلسفي، وإنَّما يروم فتح آفاق بحثية قادمة عن الإنسان،

وعن الحلقة الواصلة بين ما آلت إليه الفلسفة الإسلامية الوسيطة بقسميها الكلاسيكي والنوراني الإشراقي، وفلسفة الأنوار الحديثة؛ إذ قد تكشف عمّا طرأ -ربما- على الفكر الفلسفي الحديث من حركة عكسية دائرية، تنطلق بدايةً من إعلان كوجيتو "الإنسان-النُّور" (النُّور=العقل)، لتبلغ منتهاها في مفهوم "الإنسان-الـمَرْكَز" (أي من الأنا أفكر إلى الأنا موجود)، وتعلن بذلك ذاتها فلسفةً للأنوار العقلية المتأصلة فكرياً -ربما- في مفهوم "النُّور" كما سطَّره ابن سينا أو الغزالي أو الفكر الإشراقي اللاحق لهما، أو في معنى الإنسان الـمَرْكز كما مهّد له الفارابي أصالةً ظل النظر فيها -غالباً- من قبيل المغيّب المنسي في البحوث الفلسفية.

الفصل الثاني:

# حقيقة الإنسان
# من ضيق التصوُّر العقلاني إلىٰ سَعَة الفهم الأخلاقي
# دراسة تحليلية في معالم المنظور الأخلاقي الإسلامي للإنسان

العياشي ادراوي[1]

مقدمة:

لا شكَّ في أنَّ سؤال الأخلاق هو سؤال مُتجذِّر في التاريخ تجذُّر الإنسان فيه؛ لأنَّ وجود الأخلاق مُحايِث لوجود الإنسان ذاته، إلىٰ حدٍّ يستحيل معه تصوُّر كائن بشري عاش مجرَّداً من الضوابط الأخلاقية والمبادئ القيمية، يهتدي بها في تصرفاته، ويلتزم بها في سلوكاته (بصرف النظر عن طبيعة هذه الأخلاق وقيمتها). ولهذا، فلا غرابة في أنَّ الأخلاق تُمثِّل أحد المباحث الفلسفية والإنسانية الكبرىٰ التي وجَّهت اهتمام الفلاسفة والباحثين والمفكرين -شرقاً وغرباً- عبر مختلف مراحل تاريخ الحضارة الإنسانية؛ إنْ بحثاً في منطلقاتها وأُسسها ومعاييرها، أو ضبطاً لقواعدها وقوانينها ومُحدِّداتها.

وإذا كان هذا الأمر مُسَلَّماً به، ولا خلاف فيه، فإنَّ ممّا اختُلِف فيه، أشد ما يكون الاختلاف، هو الطريق الذي ينبغي أنْ يسلكه الإنسان في التخلُّق، والمعايير التي يتعيَّن عليه الاستناد إليها في التمييز بين الخير والشر والفصل بينهما، وتحديد إذا ما كانت الأخلاق قابلة للانفصال عن الدِّين أم لا، وإذا ما كانت كمالات أم ضرورات، ثمَّ تقرير إذا كان ممكناً اعتبارها مُحدِّداً أساسياً لحقيقة الإنسان وهويته، أو أنَّ إنسانية الإنسان وهويته إنَّما تتحدَّدان بالعقلانية (أفعال العقل) فقط، ولا دخل للأخلاق فيهما.

---

(١) دكتوراه في فلسفة اللغة والفكر الإسلامي، جامعة المولىٰ إسماعيل بمكناس- المغرب، أستاذ التعليم العالي في جامعة محمد الأول بوجدة- المغرب. البريد الإلكتروني: draouielayachi@yahoo.com.

وضمن هذا الإطار العام، فإنَّ البحث يتوخّىٰ -استناداً إلىٰ منهج تحليلي نقدي- نقدَ ونقضَ التصوُّر السائد عن الإنسان في الفكر الفلسفي (الغربي منه تحديداً) منذ قرون بعيدة، الذي يجعل خصيصة العقل الـمُحدِّد الأساس لماهية الإنسان، ومن ثمَّة اعتباره العقلانية التي يكون بها الإنسان إنساناً؛ أي ما به تتحقق إنسانية الإنسان، والدفاع -بدل ذلك- عن تصوُّر مُوجَّه برؤية مُغايِرة تمام المغايرة -مستمدة من المرجعية الإسلامية؛ جملةً وتفصيلاً- لهوية الإنسان، مقتضاها أنَّ الأخلاقية هي التي تتحدَّد بها هوية الإنسان، وتُعرَف إنسانيته، وليس العقلانية كما هو راسخ في أذهان الكثيرين؛ ما يعني أنَّ هوية الإنسان هي هوية أخلاقية ابتداءً وانتهاءً، وأنَّ وجوده وجود أخلاقي قيمي في المقام الأول، مثلما هو ثابت في الأنموذج الأخلاقي الذي يعرضه الدِّين الإسلامي، علىٰ أساس أنَّ الأخلاق هي الأصل الذي تتفرَّع منه جميع صفات الإنسان من حيث هو كذلك. وعلىٰ هذا، فالعقلانية التي تستحق أنْ تُنسَب إليه يجب أنْ تكون تابعةً لهذا الأصل الأخلاقي، وخاضعةً له من ناحية، وأنْ تكون الأخلاق من ناحية أُخرىٰ هي أول الأفعال الصادرة عن ملَكات الإنسان التي بها يرتبط ما سواها من الأفعال، وينبني عليها.

وتأسيساً علىٰ ذلك، فإنَّ أيَّ مقاربة تتعاطىٰ مع الإنسان علىٰ غير هذا الأساس، وأيَّ رؤية تستبعد هذا البُعْد، لن تكون إلا مقاربةً مغلوطةً ورؤيةً منقوصةً، تُهين هذا الإنسان، ولا تكرمه؛ لأنَّها تنزل به دركاً بدل أنْ ترتقي به درجات، فيُظلم الإنسانُ في ماهيته ووجوده علىٰ حدٍّ سواء. وممّا لا ينبغي أنْ يغيب عن الأذهان في هذا الشأن أنَّ لاتِّصاف الإنسان بصفة الإنسانية -تبعاً للتصوُّر الذي يصدر عنه البحث- درجات متفاضلة، أدناها ما يُسمّىٰ الإنسان الأفقي، وأسماها مرتبة الإنسان العمودي. وإذا كانت "أفقية الإنسان" ناتجة عن نسيانه وغفلته من جهة، وتعلُّقه بالمادة وضعف أخلاقيته من جهة أُخرىٰ، فإنَّ "عموديته" متأتية من ذِكْره ويقظته أولاً، ومن سموِّ أخلاقيته وتعلُّقه بـ"الروحانية" ثانياً؛ أي متأتية من ابتعاده عن نطاق "الشخصية الاعتيادية"، ودخوله في فلك "الشخصية الارتقائية" التي يتجلّىٰ فيها أيَّما تجلٍّ ما يُسمّىٰ التكامل الأخلاقي.

وتتمثَّل أهمية هذا البحث -فيما نتصوَّر- أساساً في الخلخلة والتصحيح للعديد من التصوُّرات والأفكار التي ترسَّخت في مجالي الفكر والثقافة العربييْنِ تحديداً، بحيث تحوَّلت هذه التصوُّرات إلى ما يُشبِه الـمُسَلَّمات واليقينيات؛ لكثرة تكرارها وتداولها مفهوم "الهوية الإنسانية"، وسيادة التصوُّر العقلاني للإنسان، واعتبار الأخلاق زوائد وكمالات لا أساسات وضرورات، وغير ذلك من القضايا التي يُتعاطى معها في الغالب؛ فهماً، وتمثُّلاً، وإدراكاً، بالاستناد إلى مرجعيات مستعارة، ومنطلقات مستوردة، لا صلة لها بالفكر الإسلامي، ولا بالثقافة الإسلامية، اللذيْنِ يُشكِّل الدِّين الحنيف مرجعهما الأساس.

ولكي يُحقِّق البحث أهدافه؛ فقد نُظِّم في خمسة مباحث متناسقة متكاملة، هي: الغاية الأخلاقية لوجود الإنسان، وفي محدودية التعريف العقلاني للإنسان، ومبادئ التعريف الأخلاقي لهوية الإنسان، وحقيقة الهوية الإنسانية في أفق الرؤية الأخلاقية، والتكامل الأخلاقي وفاعليته في بناء الشخصية الارتقائية.

## أولاً: الغاية الأخلاقية لوجود الإنسان

تُؤكِّد الرؤية الإسلامية التوحيدية أنَّ الإنسان خُلِق لغاية واحدة، هي طاعة أوامر الله التكليفية باختيار مسؤول، وأنَّ التكليف الرباني هو أساس إنسانية الإنسان. وجوهر هذا التكليف هو الفعل الإنساني الأخلاقي، الذي لن يكون إلا أساس وظيفة الإنسان الكونية؛ ما يعني أنَّ "رسالة الإنسان في هذا الكون هي ملء الوجود بالقيم."[1]

وإذا كانت القيم ثلاث درجات كما هو معلوم (أولية طبيعية، ووسائلية نفعية، وأخلاقية تهذيبية)، فإنَّ قيم الدرجة الأُولى محكومة بسنن كونية لا دخل للإنسان فيها، وقيم الدرجة الثانية محكومة بنفع لا يتجاوز هذه الحياة الدنيا، أمّا قيم الدرجة الثانية فوحدها التي ينفرد الإنسان بالقابلية لتحقيقها؛ لأنَّها مبنية، وجوداً وعدماً، على إرادته الحرَّة المسؤولة، وبها يصير صاحبَ رسالة كونية في هذه الحياة، مُستخلَفاً على الأرض -بوصفه كائناً أخلاقياً-

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص١٢٢.

وحاملاً الأمانة الموكولة إليه.[1] ويبقى الإنسان في ضوء هذا كله هو المخلوق الوحيد، من بين سائر المخلوقات، المفطور على نحوٍ يجعله أهلاً لفعل ذلك؛ فتحقُّق المشيئة الإلهية بالسنن الكونية التي أودعها الله في الطبيعة عامة يقف عند حدِّ القيمة الأولية أو النفعية، ولا يرقى إلى مستوى القيمة الأخلاقية. ومغزى هذه الأمانة الإلهية هو "الوفاء بالشق الأخلاقي من المشيئة الإلهية" الذي يقتضي أنْ يتحقَّق -بحكم طبيعته- بحرية. فالإنسان، بقدرته على الفعل أو عدم الفعل، يبقى هو الوحيد الـمُؤهَّل لتحقيق تلك الإرادة في التعامل مع الأمر الإلهي التكليفي"[2] على نحوٍ يجعل كل سعيه أخلاقياً.

إذن، فهذه المهمة الجليلة هي الغاية النهائية السامية للوجود الإنساني، وجوهر التحديد المفهومي للإنسان، ومعنى حياته ووجوده على الأرض. ولهذا، فما كان الكون ليكون على ما هو عليه "دون الشق السامي من الإرادة الإلهية، الذي هو محل السعي الأخلاقي الإنساني."[3] وما عِلَّة تكريم الإنسان إلا لأنَّه مُتفرِّد بتلك المهمة؛ أي إنَّه بفعله وسعيه الأخلاقييْنِ يُمثِّل جسراً كونياً يتم من خلاله إدخال الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية (الأسمى من شقيها: التكويني، والنفعي) في عالَم المكان والزمان ليصير تاريخاً مشهوداً.[4]

ونظراً إلى وجود غاية للحياة الإنسانية؛ أي معنى (خير)، فإنَّ قوام هذا المعنى (الخير) في المنظور الإسلامي هو تنفيذ المشيئة الإلهية التي تتحقَّق على نحوٍ لا إرادي في غير عالَم الإنسان؛ باطِّراد السنن الكونية، وتتحقَّق بذات الطريقة اللاإرادية في جانب عالَم الإنسان، كما هو الشأن -مثلاً- في وظائف الجسد الإنساني العضوية والنفسية، إلا أنَّها تتحقَّق في الشق الآخر المتعلق بالوظائف الأخلاقية على نحوٍ إرادي حرٍّ. فبالوظائف الأخلاقية تتحقَّق القيم الأخلاقية التي هي أُسس مُقوِّمات هذا الوجود، وسنام الأوامر الإلهية التكليفية.[5]

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٩-١٣٠.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص٦٠.

(٤) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٨.

(٥) المرجع السابق، ص١٢٩.

وحاصل ذلك كله أنَّ الإنسان هو مخلوق مُتفرِّد بإمكانية تحقيق القيم الأخلاقية؛ لأنَّه الوحيد من بين المخلوقات جميعها الذي يتمتع بالحرية المطلوبة لذلك؛ لامتلاكه العقل والرؤية اللذيْنِ يجعلانه أهلاً لمثل هذه المهمة.[1] وعلى هذا الأساس، فتجرُّد الإنسان من أداء وظائفه الأخلاقية هو -في الآن نفسه- تجرُّد من "إنسانيته" بمعناها الكامل العام، فيصير لذلك في مرتبة البهائم، أو أحط منها. ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ [الفرقان: ٤٤]؛ ما يُؤكِّد، بما لا يدَع مجالاً للشكِّ، أنَّ (الخَلق) و(الخُلق) الإنسانييْنِ -وَفق التصوُّر الإسلامي- هما أمران متلازمان مترابطان؛ وجوداً وعدماً، فلا مخلوقات آدمية من دون أخلاق، ولا أخلاق متجلية من دون مخلوقات إنسانية -كما سنُبيِّن على نحوٍ مُفصَّل لاحقاً- من منطلق أنَّ الإنسان بحسب قول طه عبد الرحمن: "أخص بالأخلاقية منه بالعقلانية"؛ ما يقتضي -من ضمن ما يقتضيه- إعادة النظر في التعريف غير الأخلاقي للإنسان (التعريف العقلاني)، وتقويمه بشكل تتبيَّن معه آفاته، وترتفع تناقضاته.

## ثانياً: في محدودية التعريف العقلاني للإنسان

من الـمُسَلَّمات التي ما تفتأ تتردَّد في بعض كتابات المفكرين المعاصرين الـمُجدِّدين أنَّ الأصل في الإبداع والتجديد الفكري، والمنطلق الأنسب للانعتاق من أسْر التقليد والاتِّباع؛ هو مراجعة مفهومي العقل والعقلانية، وإعادة النظر فيهما من زاويةٍ تُباين ما هو سائد بشأنهما في الثقافة العربية الإسلامية (كما الثقافة الغربية) قديماً وحديثاً؛ ذلك أنَّ فهم "العقل" وَفق المنحى الأفلاطوني، أو المنحى الأرسطي -مثلاً- إنَّما يُخلِّف نتائج سلبية على الفكر العربي الفلسفي، الذي لا يكون إلا مُردِّداً أقوال اليونان، وناسخاً تصوُّراتهم وتمثُّلاتهم. فنتيجةً للنقل عن الفكر اليوناني؛ أصبح العقل العربي بعيداً عن الإبداع والتجديد، لا سيما أنَّه أخذ تصوُّرات فلاسفة الغرب من دون تمحيص، فانتقلت معها إشكالات العقل لديه. وليس غريباً بعد ذلك أنْ نلحظ مُسَلَّمات سائدة في الساحة العربية الإسلامية، من قبيل: إشكالية الفرق بين العقل والشرع، وإشكالية الفرق بين العقل والقلب، وإشكالية الفرق

(١) دواق، الحاج بن أحمنة. "التوحيد: رؤية للكون وإبستمولوجيا بناء الوعي المتجاوز عند إسماعيل راجي الفاروقي"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد ٧٤ (خريف ٢٠١٣م)، ص١٦.

بين العقل والخلق، وهَلُمَّ جَرّاً. بل إنَّه بسبب هذا النقل الأعمىٰ لإشكالات الفكر اليوناني ومقولاته، وبَعده الفكر الغربي، ورث الفكر العربي الإسلامي تصوُّراً مغلوطاً تحدَّدت معه ماهية الإنسان علىٰ أساس النطقية والعقلية بدلاً من الأخلاقية.

فطريق العقلانية الواضح -في اعتقاد هؤلاء- هو وحده عنوان الإنسانية؛ "لأنَّ ميزة العقل الإنساني، تبعاً لهذا التصوُّر، أنَّه لا يملك اليقين بنفع لا ضرر فيه، ولا بصواب لا خطأ معه، والحال أنَّ هذا لا يصدق -في نظر صاحب سؤال الأخلاق- إلا علىٰ القوَّة العقلية من قوىٰ الإنسان التي هي من جنس قوَّة الإدراك التي تتمتع بها البهيمة. فمعلوم أنَّ البهيمة لا تهتدي إلىٰ أغراضها إلا بعد محاولات متتالية تخطئ فيها أكثر ممّا تصيب، فلا تضمن لنفسها أنَّها لا تعود إلىٰ الخطأ مرَّة ثانية، وكذلك الإنسان في ممارسته لعقله علىٰ مقتضىٰ التصوُّر المذكور. بل، ما المانع من أنْ تُسمّىٰ القوَّة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأُخرىٰ عقلاً؟ فإنَّها ليست تختلف عن قوَّة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة. وإذا كان الأمر كذلك لزم أنْ تكون العقلانية -كما هي في تصوُّر هذا البعض- هي الصفة التي يتميَّز بها الإنسان وتُميِّزه عن البهيمة. فكلٌّ من الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون، علىٰ العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما."[1]

وغير خافٍ ها هنا أنَّ منشأ القصور في فهم العقل والعقلانية -كما تَبيَّن- آتٍ من الاعتقاد بأنَّ العقلانية واحدة لا ثانية لها، وأنَّ الإنسان يختص بها علىٰ نحوٍ لا يشاركه فيه غيره. ولكنَّ الأمر علىٰ خلاف ذلك؛ فالعقلانية عقلانيتان: عقلانية مجرَّدة من الأخلاقية يشترك فيها الإنسان مع سائر البهائم، وعقلانية مُسدَّدة بالأخلاقية يختص بها الإنسان دون سواه. ولهذا، فإنَّ خطأ مَن نظروا إلىٰ الإنسان من حيث هو مختص بالعقلانية أساساً، ونظروا إلىٰ العقل بوصفه "جوهراً أي ذاتاً قائمة بالإنسان يفارق بها الحيوان، أنَّهم حملوا العقلانية علىٰ المعنىٰ الأول (العقلانية المجرَّدة) فقط، وجعلوها منتسبة إلىٰ هذا الإنسان دون غيره."[2]

---

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م، ص١٣-١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

والحال أنَّ تصوُّر العقل على هذا النحو يوقِع في نزعته "تشييئية"، و"تجزيئية"؛ "تشييئية لأنَّها تُجمِّد الممارسة العقلانية بأنْ تُنزِّل عليها أوصاف الذوات، مثل: التحيُّز، والتشخيص، والاستقلال، والتحدُّد بالهوية، وتجزيئية لأنَّها تُقسِّم تجربة العقل الإنساني المتكاملة إلى أقسام مستقلة ومتباينة؛ ذلك أنَّ تخصيص العقل بصفة "الذات" يجعله منفصلاً عن أوصاف أُخرى للعاقل، لا تقل تحديداً لماهية الإنسان، كالعمل والتجربة مثلاً، إنْ لم تكن أقوى تحديداً لهذه الماهية. فلو جاز التسليم "بجوهرية" العقل، فلأنْ يجوز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة أوْلى، فيكون العمل هو الآخر ذاتاً قائمة بالإنسان، كما تكون التجربة جوهراً مثله مثل جوهر العقل. ولا يخفى ما في القول بتعدُّد الذوات القائمة بالإنسان: "ذات عاقلة"، "وذات عاملة"، و"ذات مجربة" من مجانبة للصواب؛ لأنَّه يتجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله."[1]

وعلى هذا الأساس، فإنَّ العقل لا يكون إلا فعلاً من الأفعال، أو سلوكاً من السلوكات التي يطَّلع بها الإنسان على الأشياء؛ سواء في ذاته ونفسه، أو في أُفُقه ومجاله. ومن هنا، تبطل بطلاناً تاماً المُسَلَّمة التي مفادها أنَّ خصيصة العقل هي ما يُحدِّد حقيقة الإنسان، ويُميِّزه عمّا سواه؛ لأنَّه -كما سبق البيان- لا يأمَنْ مَن يسلك طريق العقلانية وحدها أنْ يقع في نقيض ما يسعى إليه، كأنْ تنقلب المنفعة عنده إلى مفسدة، وتصير الاستقامة اعوجاجاً، ويغدو الكمال المنشود نقصاً مُحقَّقاً، وغير هذا ممّا ينزل برتبة الإنسان، عن طريق العقل المزعوم، إلى مرتبة البهيمة أو أحط، ومن ثَمَّ فلا يكاد أفق الإنسانية يتميَّز عن أفق تلك البهيمة في شيء. و"إذا بطل أنْ تكون العقلانية هي الحدَّ الفاصل بين الإنسانية والبهيمية، وجب أنْ يوجَد هذا الحدُّ الفاصل في شيء لا ينقلب بالضرر على الإنسان، من حيث أراد الصلاح في الحال، والفلاح في المآل، ولا يقع الشكُّ في نفعه متى تقرَّر الأخذ به، ولا في حصول الضرر متى تقرَّر تركه. وليس هذا الشيء إلا مبدأ طلب الصلاح نفسه، وهو الذي يُسمّى باسم الأخلاقية؛ فالأخلاقية هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلاً عن أفق البهيمة. فلا

---

(١) عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٣، ٢٠٠٠م، ص١٨.

مراء في أنَّ البهيمة لا تسعىٰ إلىٰ الصلاح في سلوكها كما تسعىٰ إلىٰ رزقها مستعملة في ذلك عقلها. فالأخلاقية هي الأصل الذي تتفرَّع عليه كل صفات الإنسان من حيث هو كذلك، والعقلانية التي تستحق أنْ تُنسَب إليه ينبغي أنْ تكون تابعة لهذا الأصل الأخلاقي."[1] ومن ثمَّة تبقىٰ الأخلاقية مرجحة علىٰ العقلانية في الاختصاص بالإنسان؛ فضرورة التخلُّق للإنسان كضرورة خلقه سواء بسواء. وعلىٰ هذا، فلا إنسان بغير أخلاقية.[2]

## ثالثاً: مبادئ التعريف الأخلاقي لهوية الإنسان

ليس خافياً أنَّ من أهم مظاهر التعسُّف التي لحقت بالأخلاق من حيث هي مفهوم، اعتبارها كمالاتٍ لا ضروراتٍ، بمعنىٰ أنَّها لا تعدو أنْ تكون أفعالاً يتمُّ بمقتضاها ترقية الإنسان إلىٰ مراتب لا تدخل فيها هويته، ولا بالأَولىٰ وجوده؛ أي الأفعال التي ترتبط بما زاد علىٰ هذه الهوية، وعلىٰ هذا الوجود. ودليل ذلك الاسم الذي اشتُهِر بالدلالة علىٰ الأخلاق الحسنة، وهو الفضائل؛ فالفضيلة من الفَضْل، والفَضْل هو "ما زاد علىٰ الحاجة"، أو "ما بقي من الشيء بعد الوفاء بالحاجة". ولا يبعد في هذا الإطار أنْ يكون المنقول الأخلاقي اليوناني قد عمل علىٰ ترسيخ معنىٰ "الزيادة" أو "التكملة" في مفهوم "الفضيلة"؛ إذ إنَّ مقابلها اليوناني "أريتي" يحمل معنىٰ الصفة التي يكمل بواسطتها المرء أيّما كمال.

والحق أنَّ الأخلاق ليست زياداتٍ بمعنىٰ كمالات لا ضرر علىٰ الهوية الإنسانية من تركها، ولا تأثير في حقيقة الإنسان بفقدها، وإنَّما هي -علىٰ العكس من ذلك- ضرورات لا تقوم هذه الهوية من دونها، ولا تستوي بانعدامها؛ ذلك أنَّه إذا فُقِدت هذه الضرورات فُقِدت الهوية، وإذا وُجِدت الأُولىٰ وُجِدت الثانية، بدليل أنَّ الإنسان لو أتىٰ ضدها (أي ساءت أخلاقه) ما عُدَّ في الأنام، وإنَّما عُدَّ في الأنعام. ومن هذه الناحية، يتعيَّن علينا أنْ نعتبرها أشبه بمقتضيات تدخل في جوهر تعريف هوية الإنسان وإدراك حقيقته، ولن يتأتّىٰ ذلك إلا إذا

---

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) أمقدوف، مصطفىٰ. **الأخلاقية أفقاً للتغيير؛ نحو بناء إنسانية جديدة**، الدار البيضاء: دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٨م، ص٨٣.

اعتُبِر وجود الإنسان لا مُتقدِّماً على وجود الأخلاق، وإنَّما مُصاحِباً لوجودها، استناداً إلى مبدأ أساسٍ يجتمع بمقتضاه شرط "الأخلاقية"، وشرط "الإنسانية"، بما يدل على أنَّ ضرورة الخُلق للإنسان كضرورة خَلقه سواء بسواء، ومن ثَمَّ فلا إنسانية بغير أخلاقية.[1]

وإذا تَبيَّن هذا تَبيَّن معه أنَّ الأخلاق ضرورات -وليست صفات كمالية- لا يختلُّ بفقدها نظام السلوك فحسب؛ بل نظام الحياة أيضاً. فلو تصوَّرنا -مثلاً- وجود مجتمع غير متمسك بالأخلاق والقيم التي تسند هذه الأخلاق، ما وجب أنْ نَعُدَّه مجتمعاً فاسداً فقط، وإنَّما هو مجتمع ميِّت؛ لأنَّه لا حياة بغير أخلاق وقيم.[2] ومؤدّى هذا أنَّ الأخلاقية هي تحديداً ما به يكون الإنسان إنساناً، وليس العقلانية كما رسخ في الأذهان منذ أزمنة بعيدة. والذي يُؤكِّد ذلك أنَّ أيَّ تصرُّف يثبت عدم أخلاقيته يصير لزوماً معدوداً في التصرُّفات "اللا إنسانية"، في حين أنَّ التصرُّف الخالي من العقلانية لا يُعَدُّ خلوّاً من الإنسانية. ومن هنا، يتبيَّن أنَّ الإنسانية لا تتحدَّد -كما اشتُهِر- بالعقلانية، وإنَّما تتحدَّد بالأخلاقية، بحيث يكون للإنسان من الإنسانية على قدْر ما يكون له من الأخلاقية، وليس من العقلانية.[3]

وبهذا الاعتبار، فإنَّ العقل هو تبَع للأخلاق (جزء منها)، فيكون محموداً متى أفاد، ومذموماً متى أساء، وليس العكس. وتوجد أدلة كثيرة على صحة هذه الدعوى، منها أنَّه إذا كانت جميع أفعال الإنسان -بما فيها أفعال العقل- أفعالاً خُلقيةً، لزم أنْ يكون العقل جزءاً من الأخلاق؛ لأنَّ الأخلاق -كما هو معلوم- تشمل جميع أفعال الإنسان، كائنةً كما كانت، ولا يخرج عن ذلك الفعل النظري نفسه، فهو الآخر فعل خُلقي؛ إذ إنَّه يقتضي بموجب كوْننا بشراً نسعى لحفظ حياتنا، أنْ يجلب لنا مصلحة، ويدفع عنّا مفسدة، وبهذا الاعتبار المصطلحي يغدو الفعل النظري العقلي فعلاً خُلقياً.[4]

---

(١) المرجع السابق، ص٥٣-٥٤.

(٢) عبد الرحمن، طه. **الحوار أفقاً للفكر**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ص٥٦.

(٣) عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص٨٦.

(٤) عبد الرحمن، طه. **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص ٥٦.

فبموجب هذا التقويم -إذن- يتأكَّد أنَّ "الفعل العقلي" عامة هو تابعٌ لمجال الأخلاق موصول به، وأنَّ التصرُّفات التي تُعَدُّ "لا أخلاقية" لا توصف -بالضرورة- بأنَّها "لا عقلانية"، وإنَّما توصف بأنَّها "لا إنسانية".[1] ولذلك عندما نقول: "هذا تصرُّف لا أخلاقي"، فإنَّ المراد هو أنَّه تصرُّف "لا إنساني"، خلافاً لقولنا: "هذا العمل تصرُّف لا عقلاني"؛ إذ لا يلزم من قول ذلك أنَّ هذا العمل تصرُّف "لا إنساني". فمثلاً، قد يأتي شخص ما بعمل من إبداع خياله، فيكون قد تصرَّف بشكل "لا عقلاني"، علماً بأنَّ الخيال غير العقل، ولكنْ لا يصح أنْ يقال إنَّه تصرَّف بشكل "لا أخلاقي"؛ لأنَّ "اللا أخلاقية" تلزم عنها "اللا إنسانية"، حتى إنَّه كلَّما زاد الإنسان أخلاقية عَدَدْنا ذلك زيادة في إنسانيته. وفي المقابل، فلا نقول: إنَّ الإنسان كلَّما زاد في التقدُّم العقلي زادت -بالضرورة- إنسانيته؛ لأنَّ العقلانية قد تضر بالإنسانية، بل قد تنتفي الإنسانية متى أصبحت العقلانية مُدمِّرة، كما يشهد لذلك تاريخ الإنسان الحديث. وعلى هذا، فالصواب أنْ نقول: "إنَّ الإنسان بقدْر ما يزداد أخلاقية يزداد إنسانية، ولا نقول: إنَّ الإنسان بقدْر ما يزداد عقلانية يزداد إنسانية."[2]

وهكذا يتبيَّن أنَّ الأخلاق لا تتقدَّم على العقل في ضبط أحدهما للآخر فحسب، بل إنَّ الأخلاقية تبدو -كما سبق البيان- أَولى بتحديد ماهية الإنسانية من العقلانية. "فمتى اعتبرنا العقل بلا أخلاق أَولى بالآلة منه بالإنسان؛ لأنَّه عقل إجرائي محض، فلا يبقى، حينئذٍ، معنى لتحديد ماهية الإنسان بالعقل، وعندها فواحد من أمرين: إمّا أنْ نُعرِّف هذه الماهية بعقل غير العقل الآلي (غير العقل المجرَّد)، وإمّا أنْ نُعرِّفه بشيء آخر غير العقل. أمّا الأمر الأول فيوجب أنْ يكون هذا العقل قد تشبَّع بالقيم الأخلاقية، حتى لا انفكاك عنها في أدنى عملياته، وليس هذا العقل إلا ما يُسمّى بالعقل المُسدَّد. لكنْ يبقى أنَّ مشروعيته التعريفية استمدها من القيم الأخلاقية التي تغلغلت فيه، فيلزم أنْ نأخذ هذه القيم الأخلاقية في تعريف ماهية الإنسان.

---

(١) أمقدوف، **الأخلاقية أفقاً للتغيير؛ نحو بناء إنسانية جديدة،** مرجع سابق، ص٨٠-٨١.

(٢) عبد الرحمن، طه. **الحوار أفقاً للفكر،** مرجع سابق، ص٥٦-٥٧.

وأمّا الأمر الثاني فيوجب أنْ يكون هذا الشيء، لا نازلاً رتبة تعلو علىٰ رتبة العقل فحسب، بل أنْ يكون حاكماً علىٰ العقل. ولا شيء ينزل رتبة الحاكمية بالنسبة للعقل إلا القيم الأخلاقية، فهي التي تُحسِّن إجراءاته وعملياته أو تُقبِّحها، حتىٰ تستحق أنْ تُعتبَر أفعالاً إنسانيةً حقَّةً. وإلا فلا تعدو كونها مجرَّد حركات آلية صمّاء بكماء؛ إذ لا إنسان إلا مع وجود هذه القيم.

وعلىٰ هذا، ففي الحالتين المذكورتين يَؤُول الأمر إلىٰ تقدُّم الأخلاق علىٰ ما سواها، عقلاً كان أم غيره، في تحديد ماهية الإنسان، بحيث تكون الخاصية الأخلاقية والخاصية الإنسانية متطابقتيْنِ غير متساويتيْنِ. وحتىٰ لو فرضنا أنَّ هناك مَن لا يزال يُكابِر، مُصِرّاً علىٰ اعتبار العقل مُحدِّداً للإنسان بالكلية، فلن يكون عقل الإنسان، إذ ذاك، إلا عين أخلاقه."[1]

ومن هنا، تتأكَّد مرَّة أُخرىٰ الأصالة التعريفية للأخلاق بالنسبة إلىٰ ماهية الإنسان التي ترتفع معها العلاقة بين الأخلاقية والإنسانية إلىٰ مرتبة المطابقة والتلازم. "ولعلَّ هذه الحقيقة هي التي جعلت التداول يردُّ العقلانية إلىٰ الأخلاقية. فيعني بالعاقل الإنسان الفاضل الذي يجلب الخير ويتجنَّب الشر، ولولا أنَّ كمال الإنسان في كمال الأخلاق ما كانت البعثة المحمدية لتَدَّعي تكميل الأخلاق للإنسان."[2]

## ١- اقتران الخُلق بالخَلق وتلازمهما:

لقد تَبيَّن بما لا يدَع مجالاً للشكِّ أنَّ الأخلاق ليست كمالات، وإنَّما هي ضرورات، لا تقوم هوية الإنسان إلا عليها، ولا يستقيم وجوده إلا بها، ولا أدل علىٰ ذلك من أنَّ الإنسان لو أتىٰ ضدها (أي ساءت أخلاقه) ما عُدَّ في الأنام، وإنَّما عُدَّ في الأنعام.[3]

ولذلك يتعيَّن اعتبار الأخلاق داخلةً في تحديد هوية الإنسان، ومُحدِّدةً ماهيته، مثلما يتعيَّن جعل وجود الإنسان مقترناً بوجود هذه الأخلاق، لا سابقاً لها، أو مُتقدِّماً عليها، "ودليل هذا

---

(١) عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص١١٠-١١١.

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال العمل**، مرجع سابق، ص٨٦.

(٣) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٥٣.

أنَّ الإنسان أصلاً خليقة، وحدُّ الخليقة أنْ تكون في آنٍ واحد خَلقاً وخُلقاً، وكما أنَّ الخَلق يمرُّ بأطوار، فكذلك الخُلق يتقلَّب في أحوال، وكما أنَّ الخَلق يبدأ في غيب الأرحام قبل الخروج إلىٰ عالَمِ الوجود، فكذلك الخُلق يبدأ في غيب هذه الأرحام قبل الدخول في عالَم السلوك.

وكما أن الخَلق يكون قوياً عند الخروج إلىٰ الوجود، فكذلك الخُلق يكون قوياً عند الدخول في السلوك؛ وبعد الخروج إلىٰ الوجود والدخول في السلوك يبقىٰ الفعل الخَلقي غير منفكٍّ عن الفعل الخُلقي؛ لأنَّ الإنسان يكون فيه مسؤولاً بوجه من الوجوه، إنْ في الإتيان به أو تركه، أو في اختيار كيفية من كيفيات الإتيان به أو تركه، أو في السعي إلىٰ الإتيان به أو تركه، أو في القصد من وراء الإتيان به أو تركه، أو استخدام نتيجة الإتيان به أو تركه، إلخ. ويتلخَّص من هذه الحقائق وأمثالها أنَّ ضرورة الخُلق للإنسان كضرورة خَلقه، سواء بسواء."[1]

ويزداد هذا المعنىٰ ثبوتاً باستقراء استعمالات لفظتي "الخُلق" و"الخَلق" في اللسان العربي عامة، وفي القرآن الكريم علىٰ جهة التخصص. ولا مراء أنَّ هذه المقابلة بينهما تفيد أيَّما إفادة في بيان معنىٰ "الخُلق" من وجوه، أولها: مثلما أنَّ الخَلق هيئة، فكذلك الخُلق هيئة. والثاني: مثلما أنَّ الخَلق هيئة للجسم، فكذلك الخُلق هيئة للروح. والثالث: مثلما أنَّ الخَلق هيئة ناتجة عن فعل محلّه الجسم، فكذلك الخُلق هيئة ناتجة عن فعل محله الروح، وهذا يعني أنَّ الأخلاق إنَّما هي هيئات ناجمة عن أفعال روحية، وأنَّ الخَلق هيئات ناجمة عن أفعال جسمية.

وعلىٰ هذا، فليس غريباً أنْ يفيد لفظ "الخليقة" في اللغة العربية معنىٰ "الخَلق"؛ في الناس، (أو المخلوقات كلها)، ويفيد أيضاً معنىٰ "الخُلق"، بدليل الحديث الوارد في الترمذي: "قد أفلح مَن أخلص قلبه للإيمان، وجعل قلبه سالماً، ولسانه صادقاً، ونفسه مطمئنةً، وخليقته مستقيمةً، وجعل أُذنه مستمعةً، وعينه ناظرةً. فأمّا الأذن فَقِمْعٌ، وأمّا العين فَمُقِرَّةٌ لما يُوعي القلب. وقد أفلح مَن جعل الله قلبه واعياً."[2] فها هنا لفظ "الخليقة" يجمع بين الخَلق والخُلق

(١) المرجع السابق، ص٥٤-٥٥.

(٢) الترمذي، أبوعيسىٰ ،محمد بن عيسىٰ. **الجامع الكبير (سنن الترمذي)**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وهيثم عبد الغفور، دمشق: دار الرسالة العلمية، ٢٠٠٩م، كتاب: أبواب العلم عن رسول الله ﷺ، باب: الآداب، ج٥، حديث رقم٥٢٠١، ص٣٩٦.

معاً في الآن نفسه. وبدليل الآية الكريمة التي تتحدث عن الفطرة: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ﴾ [الروم: ٣٠]. فمعنى "الفطرة" -في هذا المقام- هو مجموع المعاني الأخلاقية المبثوثة في روح الإنسان، أو الـمُكوِّنة لروحه؛ أي إنَّها نِيَّة خُلقية، وبِنْيَة خَلقية في الوقت نفسه.(١)

والحاصل من هذا كله أنَّ الأخلاق أفعال تبتدئ مع الخلق نفسه، بحيث تكون الفطرة هي بالذات هذه الأخلاق التي رزقها الله للمخلوق قبل أنْ يخرج إلى العالَم ليكتسب أفعالاً على وَفقها، أو على خلافها.(٢) وبذلك تكون الأخلاق على ضربين: أخلاق فطرية، وأخلاق مكتسبة. والأخلاق المكتسبة هي الأُخرى على نوعين: أخلاق موافقة للفطرة، وأخلاق مخالفة للفطرة. وتكون الأخلاق الموافقة للفطرة في حكم الأخلاق الفطرية،(٣) لكنَّ هذا الطرح لا يستقيم إلا وَفق تصوُّر ينبني أساساً على الجمع بين الأخلاق والدِّين، ويصل بينهما وصلاً لا يمكن أنْ ينفصم.

## ٢- ارتباط الأخلاق بالدِّين، وتجذُّرها فيه:

إذا نظرنا إلى الدِّين على أنَّه معرفة الحق الأعلى وتوقيره، وإلى الخُلق بوصفه قوَّة النزوع إلى فعل الخير ولجم النفس عن الهوى واتِّقاء الشهوات، فإنَّنا نكون أمام فضيلتين؛ إحداهما نظرية، والأُخرى عملية. ولمّا كانت الفضيلة العملية تتناول حياة الإنسان في نفسه، وفي مختلف علاقاته مع الخلق والخالق، فإنَّ القانون الأخلاقي الكامل يرسم طريق المعاملة الإلهية كما يرسم مسالك المعاملة الإنسانية.(٤)

ولـمّا كانت الفكرة الدينية الناضجة هي التي تجعل الألوهية مبدأ تدبير فعّال، بل مصدر حكم وتشريع في الآن نفسه؛ لم يكن القانون الديني الكامل ليقف عند وصف الحقائق العليا

---

(١) عبد الرحمن، طه. **الحوار أفقاً للفكر**، مرجع سابق، ص١٠٠-١١١.

(٢) الفضلي، عبد الهادي. "الإسلام وبصائر الوعي"، **مجلة الكلمة**، عدد ٧٨ (شتاء ٢٠١٣م)، ص١٩-٢٠.

(٣) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٥٤.

(٤) دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في الإسلام؛ دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، تعريب وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، بيروت: مؤسسة الرسالة، ودار البحوث العلمية، ط٩، ١٩٩٦م، ص٣١٩.

النظرية وإغراء النفس بحُبِّها وتقديسها فحسب، بل امتد إلى وجوه النشاط المختلفة، واضعاً لها المنهج السوي الذي يسير عليه الفرد والجماعة على حدٍّ سواء.[1] وهكذا "يصل القانون الديني إلى بسط جناحيه على مجال الأخلاق كله، بل سائر القوانين الـمُنظِّمة لعلاقات الأفراد والشعوب، بحيث يجعلها جزءاً مُتمِّماً لحقيقته، ويصبغ كل قواعدها بصبغة القداسة."[2]

فالعقيدة بوصفها المصدر الرئيس للشعور بقدسية القوانين الأخلاقية -كما سبق التوضيح- هي أقوى دافع للإنسان إلى الأعمال الإيجابية الخيِّرة، وأقوى رادع يكفُّه عن اتِّباع الهوى والوقوع في سيِّئ الأفعال. ومن هنا، يتبيَّن مدى تفوُّق العقيدة الدينية في ضبط الحياة الإنسانية، مقارنةً بالقوانين المادية والتشريعات الوضعية؛ لأنَّ القانون المجرَّد عن الدِّين لا يكفي لتقويم السلوك البشري. وعلى هذا الأساس، يستحيل -وَفق الرؤية الإسلامية- الفصل بين الأخلاق والدِّين؛ لأنَّ الأخلاق مُؤسَّسة بالكلية عليه. "لذا لا يعرف الدِّين الإسلامي أيَّة ثنائيات من قبيل: "الأخلاق النظرية" و"الأخلاق العملية"، أو "الأخلاق النسبية" و"الأخلاق المطلقة"، إلخ؛ لأنَّ المبدأ الأول للمعرفة الإسلامية هو وحدة الحق، كما أنَّ مبدأ الحياة البشرية يعود إلى نفس واحدة هي آدم عليه السلام. والمبدأ الأول للوجود هو وحدانية الله تعالى، وكل هذه الوحدات الثلاث مترابطة على نحوٍ لا يقبل الانفصام."[3]

إذن، فأسباب الأخلاق تبقى موصولة، أشد ما يكون الوصل، بأسباب الدِّين؛ حتى إنَّه لا يمكن رسم حدود بينهما، بالنظر إلى أنَّ الأخلاق إنَّما هي أقل الأفعال التي تصدر عن ملَكات الإنسان، فتصير بصفتها تلك أكثر من غيرها تجذُّراً في الحقيقة الدينية، أو -لنقل- في مجال الدِّين من حيث هو مجال تلتقي فيه المفاهيم الإنسانية والمعنوية والغيبية،[4] مُشكِّلةً أسمى صور التناغم والانسجام والتكامل.

---

(١) صبحي، أحمد. **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، دمشق: دار المعارف، ١٩٦٩م، ص١٧.

(٢) حلمي، مصطفى. **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص٢٨.

(٣) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢٦.

(٤) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٢٥.

ولعلَّ الباحث الـمُدقِّق في مفهوم "الأخلاق" وما يرتبط بها من مفاهيم عند أغلب الفلاسفة ليقف على قلق مفاهيمي ملحوظ، واضطراب مصطلحي واضح لديهم؛ قلق واضطراب مردُّهما أساساً إلى غلبة الاشتغال بالأخلاق عليهم (الفلاسفة) من دون ردِّها إلى المجال الحقيقي الذي تنتسب إليه، بحيث بقيت في تعاملهم معها مُتَزَلزِلة لا تثبت في معانيها، ومُتأرجِحة لا يستقر فيها قرار، ومُتذبذِبة لا تقيم على حال. وليس هذا المجال المنسي -الذي من دونه لا تثبت هذه المفاهيم، ولا تستقر، ولا تتمكن- إلا مجال الدِّينيات؛ فالدِّينيات هي المجال الذي يَجمع إلى عنصري الإنسانيات والمعنويات عنصراً ثالثاً هو الغيبيات، فلا أخلاق من دون غيبيات، كما لا دِين من دون غيبيات.

لقد تباين موقف الفلاسفة من هذه الحقيقة بين مُقِرٍّ ومُنكِرٍ، ومُتردِّدٍ وشاكٍّ، بالرغم من أنَّهم جميعاً يعترفون بأنَّ ظهور الدِّين مقرونٌ بظهور الإنسان. والحال أنَّه متى صحَّ وجود هذا الاقتران بين الدِّين والإنسان في الأصل، فإنَّه يكون من العبث الشكُّ في أنَّ ملَكات الإنسان قد أُشْرِبت بالروح الدينية إلى حدٍّ بعيد؛ حتى إنَّه لا يكاد يصدر عن هذه الملَكات فعلٌ من الأفعال يخلو من أثر قريب أو بعيد لهذه الروح. ولا شكَّ في أنَّ الأخلاق هي في مقدمة الأفعال الصادرة عن تلك الملَكات، بحيث لا يتقدمها فعل، أو يسبقها عمل.[1]

ولا يخفى على ذي لُبٍّ أنَّ تجريد الأخلاق من بُعْدها الديني، ومن عمقها الروحي (مثل ادِّعاء وجود أخلاق ذاتية أو نفسية؛ أي أخلاق قائمة على النسبة أو الملَكة)، يجعلها أخلاقاً بلا روح. "والأخلاق بلا روح كـ"اللا أخلاق"؛ لأنَّها لا تنفع الإنسان في خاصيته الإنسانية، ولا بالأحرى تنفعه في خاصيته الروحية. وفي هذا غاية الظلم لأخلاقية الإنسان في بُعْدها الروحي. فلولا أنَّ هذه الأخلاقية تحفظ خاصيته الإنسانية لتردّى إلى درك "البهيمة"، ولولا أنَّها تحفظ خاصيته الروحية لتردّى إلى درك الشيطانية."[2] وما ذلك إلا لارتباط الأخلاق بجوهر الإنسان، واتصالها بجميع أفعاله وممارساته.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥-٢٦.

(٢) عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية**، مرجع سابق، ص١٢٨.

### ٣- ارتباط الأخلاق بجوهر الإنسان وسائر أفعاله:

إنَّ ما يُميِّز الأخلاق -في التصوُّر الذي ذَكَرْنا- هو اتصالها بمختلف جوانب الإنسان؛ سرّه وجهره، باطنه وظاهره، فرده وجماعته، عاجله وآجله؛ أي إنَّها ترتبط بكل فعل يأتيه الإنسان؛ سواء أكان معنوياً مجرَّداً، أم مادياً مُجسَّداً، وسواء كان داخلاً في نطاق دائرته الشخصية الضيقة، أو مُندرِجاً ضمن الدائرة الإنسانية الواسعة، من منطلق أنَّه "لا حدود للتكليف الذي وُضِع على كاهل الإنسان فيما يتعلق بمجال وبمسرح الفعل الداخليْنِ في حدود استطاعته في الكون بأسره. فالفعل الأخلاقي شامل للجنس البشري كله، ومادتُه ومسرحُه هو كل ما في السماوات والأرض، والإنسان مسؤول عن كل ما يحدث في الكون؛ لذا فالتكليف الذي تَحَمَّله الإنسان عام وكوني، ولا ينتهي إلا بنهاية وجود ذلك الإنسان."[(١)]

وبهذا يصير المرء في منأى عن ظلم نفسه، والإضرار به، من حيث هو ذات مستقلة من جهة، وفي منأى عن ظلمه لقرينه في الخلق والإضرار به، بوصفه عنصراً داخل الجماعة من جهة أُخرى؛ لأنَّ أخلاقية الإنسان هنا إنَّما تنبثق من "الإيمان بمعية الله تعالى" الذي يعني استحضار وجود الحق والقيمة اللذيْنِ يُؤسِّس الإنسان دعوى استخلافه وسعيه في الأرض عليهما.

ولا شكَّ في أنَّ هذا الوعي من جانب الإنسان يأسر لُبَّه تجاه نفسه والعالَمَ من حوله؛ فهو وعي يتملَّك نفسَ صاحبه على نحوٍ يملؤها بالخوف والرجاء معاً. ومن شأن استيلاء هذا الوعي على نفس الإنسان أنْ يجعله يحيا حياته كلها -بما في ذلك أدق أسراره الشخصية- في ظل مراقبة الله تعالى، ووَفق المعايير المتوافقة مع الإرادة الإلهية المتعلقة بكل ما في الوجود. وفي ظل الإحساس بحساب وشيك ينتظره، تكون فيه موازين العدالة مطلقة، لا يمكن تصوُّر وضعية أكثر منها في الانضباط الذاتي الكامل، والتمييز الذاتي الفعَّال.[(٢)]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال وسلوكات، بل وحتى ما يستقر في نفسه من أفكار ونوايا، يصبح محكوماً بوازع الانضباط الأخلاقي المفضي إلى إتيان

---

(١) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٧.

الواجب والالتزام به، والإقبال على الحق والسير في طريقه، وهو انضباط مُؤسَّس على نوعين من العلاقات: علاقة عمودية، وهي الأسمى؛ أي علاقة الإنسان بخالقه عَزَّ وجَلَّ، وعلاقة أفقية تابعة للأُولى؛ أي علاقته بالناس والكون المحيط به.

ومما لا يحتاج إلى مزيد تأكيد في هذا الباب أنَّ الأخلاقيات الكفيلة بتحقيق هذا النوع من الانضباط الكلي والالتزام التام هي "أخلاقيات العمق" -لا "أخلاقيات السطح" التي وقف عندها الفكر العلماني مثلاً-؛ لأنَّها أخلاقيات "تغوص في أعماق الحياة وأعماق الإنسان؛ فلا أعمق من حياة تمتد من عاجلها إلى آجلها، ولا أعمق من إنسان يتصل ظاهره بباطنه؛ وأيُّ المعاني الخلقية تستطيع استيعاب هذا الامتداد للحياة، وهذا الاتصال للإنسان، من المعاني التي ينطوي عليها الدِّين الإلهي! أليس يسعى هذا الدِّين إلى صلاح الحياة الإنسانية في الحال وفلاحها في المآل؟ فما بالك بدِين كالإسلام الذي جاء ليكون تماماً وكمالاً لهذه المعاني الروحية."[1]

## ٤- شمولية الأخلاق ووظيفيتها:

لـمّا كانت الأخلاق مرتبطة بالدِّين (العالمي) من ناحية، ومقترنة بسائر أفعال الإنسان من ناحية أُخرى، لزم بموجب ذلك أنْ تكون أيضاً عالمية البُعْد، كونية التوجُّه؛ فهي "لا تخص صلاح الفرد الواحد، ولا فلاح الأُمَّة الواحدة، وإنَّما تبتغي صلاح البشرية قاطبةً، بل تبتغي صلاح جميع المخلوقات التي في عالَم الإنسان؛ ذلك أنَّها تَرفع هِمَّةَ الإنسان إلى أنْ يأتي أفعاله على النحو الذي يجعل نفعها يتعدّى نفسه وأُسرته ووطنه إلى العالَم بأسره، بحيث تكون كل بقعة من العالَم وطناً له، ويكون كل إنسان فيه أخاً له، ويكون كل كائن نظيراً له في الخلق."[2]

ووَفقاً لهذا التصوُّر الأخلاقي الشمولي، وكما أنَّ الفرد مُكلَّف بتجاوز نفسه إلى الاهتمام بشأن غيره، فإنَّ المجتمع مُطالَب أيضاً بتجاوز نفسه إلى الاهتمام بشأن غيره، فتصير "الانعزالية" -سواء بالنسبة إلى الأفراد، أو المجتمعات- ضرباً من اللامبالاة الأخلاقية؛ ذلك أنَّ المبادئ الأخلاقية التكوينية للإنسانية -تبعاً للرؤية الإسلامية- ثابتة ومُسَلَّم بها

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٢٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٥٨.

لأيِّ إنسان، حتىٰ لو كان منتسباً إلىٰ دِين غير دِين الإسلام، أو منتمياً إلىٰ حضارة وثقافة مخالفة، وبهذا تسمو عالمية الإنسان علىٰ كل الفوارق بين الناس، وتعود بهم إلىٰ الفطرة الأُولىٰ. قال تعالىٰ: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠].

ومن هنا، يبدو أنَّ الأخلاق التي تقوم علىٰ الدِّين، وتنغرس فيه، هي أخلاق متعدية إلىٰ العالَم كله، والبشرية جمعاء، بعيداً عن منطق النزعات الحصرية التخصصية، والنواظم الحصرية الضيقة التي تَسِمُ، أول ما تَسِمُ، الفكر المادي الأحادي؛ هذا الفكر الذي "لم يتوانَ عن الانشداد إلىٰ النظر المُلْكي الذي لا يقع نظره أو عقله إلا علىٰ الظواهر أو القوانين في عالَم الأشياء والماديات، وهو الأمر الذي زجَّ به إلىٰ الاعتقاد الراسخ في أفضلية قيمه وتصوُّراته وعلومه، ممّا نتج عنه وقاحة الإحاطة والاستعلاء، ووقاحة الاجتثاث لقيم الآخر من الأُمم والحضارات المخالفة. بل الأكثر من ذلك اعتقد هذا الفكر الأحادي أنَّه رسَّخ حقوق الإنسان والمواطنة بما لم تأتِ به الثقافات البشرية عبر التاريخ. وكل ذلك من شأنه أنْ يُخلِّف آفات خلقية تتجاوز المعاني الأخلاقية والمعنوية التي تقوم علىٰ أساس مبدأ التفضيل الموجه، والتوسيع المعنوي، ومبدأ التراحم الذي يؤدي إلىٰ أفضل الأفعال وأجلِّها، وهو ازدواج الشعور بالذات والشعور بالغير، والتعلُّق بالقدوة، والاتصاف بصفات الله الحسنىٰ، ومن قبل ومن بعد الاستغراق في اسم الرحمن وتأمُّل وتدبُّر مقاصده وقيمه في مخلوقاته."[1]

وغني عن البيان في هذا السياق أنَّ الأخلاق لا ترتبط فقط بالجانب الاعتقادي النظري، وإنَّما ترتبط بالممارسات الواقعية الفعلية، بل يمكن القول إنَّه لا قيمة للأخلاق إلا إذا تجسَّدت في سلوكات ملموسة، واقترنت بأفعال محسوسة. ودليل هذا أنَّ الدِّين الإسلامي لا يقف عنه حدِّ عقد النِّيَّة -من حيث هي جوهر الأخلاق الإسلامية بحكم ارتباطها بجانب القصد ودافع الإنسان إلىٰ العمل- بل يربط الأخلاق بالقيام بالعمل؛ لذا "فإنَّ الالتزام الخلقي -بمقتضىٰ ذلك- لا ينبثق من الفكرة المحضة بحيث يمكن أنْ تصير القوانين الأخلاقية ترفاً عقلياً فقط، وإنَّما ينبغي أنْ تكون قواعدَ للعمل؛ لأنَّ الاتِّساق بين

(١) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص١٢٨.

النظر والعمل، أو بين الاعتقاد والسلوك في الدِّين واجب، ومن ثمَّة كان لَوْمُ القرآن شديداً لَمن يقولون ولا يفعلون."[1]

إذن، فالقيم الأخلاقية لا تقتصر فقط على امتلاك الإنسان النِّيَّة الصالحة تجاهها، وإنَّما يتعيَّن تجسيدها على أرض الواقع. والإنسان هو المخلوق المُتفرِّد الذي خلقه الله تعالى لتفعيل تلك القيم؛ لذا فهو مطالب بأنْ "يُحرِّك الموجودات، ويعيد تشكيل الطبيعة، ليُجسِّد بها وفيها البُعْد الأخلاقي وَفق المثال الرباني الذي عَرَفه بالوحي الإلهي المنزل. إنَّه (الإنسان) الـمُكلَّف بإخراج مكنونات الوجود من حيِّز الكمون إلى حيِّز التجلّي والتحقُّق، وبقدْر نجاحه في هذه المهمة تتحقَّق سعادته الأخلاقية، فيتحقَّق معها فلاحه العاجل والآجل."[2]

ولأجل هذه الغاية، يُؤكِّد القرآن الكريم عدم رضى الله تعالى عن القعود والسلبية وعدم الفاعلية الإنسانية، ويَدين العزلة والانقطاع عن العمل، حتى لو كان المرء يسعى من وراء ذلك إلى تنمية ما بنفسه من فضائل أخلاقية بمعزل عمّا يحيط به، كما هو الحال -مثلاً- في الرهبانية المسيحية، أو في بعض الطرق الصوفية الإسلامية. قال تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ [الحديد: ٢٧].

وجملة القول في هذا الباب أنَّ الأخلاق -على نحوِ ما بيَّنّا- هي ذات بُعْد وظيفي عملي، وليست أخلاقاً "نظريةً" مجرَّدةً موصولةً بالاعتقاد والنظر لا غير؛ فلا أهمية لفعل خُلقي إذا لم يكن ذا أثرٍ تنموي في الفرد والمجتمع، مُحصِّلاً قدْراً من التغيير المادي الظاهر على مستوى الذات كما على مستوى الجماعة، ومُؤدِّياً إلى قدْر من التعاون والتعارف (خلق الإنسان التعارفي التعاوني) الممتديْنِ بامتداد الزمن الإنساني، والمنفتحيْنِ انفتاح الكون البشري؛ ما يجعل هذا "الأنموذج الأخلاقي" مُواكِباً لإيقاع الحياة وطبيعة الإنسان في حركتها وتطوُّرهما؛ ذلك أنَّه أنموذج متجاوز لمنفعة مادية ما، أو لحظة زمنية مخصوصة، أو كائن مُحدَّد، إلى منافع أوسع وأسمى (دنيوية، وأُخروية)، وأزمنة متعددة، وكائنات عديدة؛ إنَّه قانون أخلاقي يتعدّى

(١) صبحي، **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص٥١.

(٢) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٥٤.

الحياة المادية الأرضية، ويسمو بالإنسان إلى الله تعالى،[1] من حيث هو إنسان ذو ماهية قيمية وهوية أخلاقية ترفض الارتهان إلى "العقل المجرَّد"، والركون إلى" النظر المجرَّد"؛ لأنَّهما قاصران عن تزويده بما هو محتاج إليه من مُؤهِّلات لقَبوله الأمانة الإلهية، والاجتهاد في أداء حقوقها. وهي أمانة لا يقدر على النهوض بها إلا مَنِ اتَّصف "بأخلاق حُسْنى" كونية؛ لأنَّها متعدية إلى العالَم كله، وشاملة كل أفعال الإنسان، وعميقة؛ لأنَّها تنفذ إلى أعماق الـمُتخلّق لتُطهِّرها، ثمَّ تُهيِّئ صاحبها لتلقّي مكارم الأخلاق ومحاسنها، ومُتحرِّكة حركة تُمكِّن الـمُتخلّق بها من الانفتاح على الأشياء والأشخاص، والتعرُّف إليهم بوجهٍ يتطوَّر ويتقلَّب بتطوُّر وتقلُّب المجال الخاص الـمُؤطِّر للمُتخلّق الـمُوجِّه له.[2]

## رابعاً: حقيقة الهوية الإنسانية في أفق الرؤية الأخلاقية

لقد سبق البيان أنَّ هوية الإنسان الأخلاقية لا ترتبط فقط بتصرُّفاته العملية وسلوكاته العينية، وإنَّما تشمل جميع أفعاله؛ سواء أكانت عملية مجسَّدة، أم نظرية مجرَّدة. ولمّا كان التخلُّق ذا درجات تتباين زيادةً ونقصاناً تبايُنَ الناس في استحقاقهم لانطباق وصف "الإنسان" عليهم، فقد ترتَّب على ذلك أنَّ الإنسان درجات وأنواع أيضاً؛ أي أنَّ لاتِّصاف "الإنسان" بوصف الإنسانية منازلَ مختلفةً، ورتباً متفاوتةً، أدناها رتبة "الإنسان الأفقي" الناسي -الذي لا يَذْكر إلا ما يراه بصرُه-، وأسماها رتبة "الإنسان العمودي" الذاكر الذي يذكر ما لا يراه بصرُه وتراه بصيرتُه.

وعلى هذا، فإذا كانت "أفقية الإنسان" ناجمة عن نسيانه وضعف أخلاقيته، فإنَّ "عموديته" تتمثَّل أساساً في ذكره، وتذكُّره، وقوّة أخلاقيته؛ لذا يكون الإنسان العمودي هو الكائن الذي يحيا ويُفكِّر ذاكراً وليس ناسياً؛ أي الكائن الـمُتحرِّر من أحوال نسيانه الـمُركَّب التي استأنس بها وأَلفها. ولا سبيل له إلى ذلك إلا بخروجه من حال "بَصَر المكان" إلى حال "تَبَصُّر الفضاء"؛

---

(١) ميار الإدريسي، خالد. "نقد قيم ما بعد الحداثة: نحو ترميم الذات الإنسانية"، **الندوة العلمية الدولية الرابعة للرابطة المحمدية للعلماء حول سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر**، الدار البيضاء، ٢٠١١م، ص٣٢٥.

(٢) النقاري، حمو. **منطق تدبير الاختلاف من خلال أعمال طه عبد الرحمن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص٩٢-٩٣.

أي بالتحوُّل من "النظرة الأفقية" (النظر الـمُلْكي) إلى "النظرة العمودية" (النظر الملكوتي) الـمُتطلِّعة والـمُتَّجِهة، في الآن نفسه، إلى ما لا سامي أسمى منه، ولا عالي أعلى منه؛ الله جَلَّ وعلا، الـمُتقرِّبة إليه، والولهة به[1] بوصفه المقصد الأسمى والغاية المثلى.

وليس يخفى في هذا النطاق أنَّ "التخلُّق المؤيد" -بحسب تعبير طه عبد الرحمن- يمدُّ صاحبه بطاقة هائلة وقدرة كبيرة على الاستغناء والتحرُّر من جميع ما لا يُحقِّق مزيد التقرُّب من مقصوده الأسمى، فلا يتعلَّق إلا بما يدفعه إلى هذا التقرُّب، بل وحتى تعلُّقه به لا يكون تعلُّقاً به لِذاته، وإنَّما لمطلوبه الذي هو دائماً وأبداً أمامه؛ ما يجعله محتاجاً إلى أنْ يواظب على إعادة الخروج من نفق هذه التعلُّقات وضيقها. ولـمّا كان تحرُّر الـمُتخلّق من قيود الأغراض مستمراً لا ينقطع، ومتصلاً لا ينفصل، فإنَّه (أي الإنسان الـمُتخلّق) يكون أقربَ إلى تحصيل السعادة لنفسه، وتحصيل الإسعاد لغيره؛ سعادة باطنة غير ظاهرة، وحقَّة غير مزيفة، سببها العطاء الروحي الفيّاض، لا العطاءات المادية المنقضية.[2]

ولا شكَّ في أنَّ "الإنسان الـمُتخلّق" تزداد سعادته بإدراكه أكثر ممَّن سواه أنَّ الإنسان ما خُلِق إلا ليتخلَّق، وأنَّه لا يكون له من "الإنسانية" إلا بمقدار ما له من التخلُّق الذي لأجْله خُلِق، بحيث إذا قام به على تمامه حقَّق الإنسانية فيه، وإذا توانى في تحصيل أسبابه وشروطه نزَل إلى مرتبة البهائم والأنعام. "ولـمّا كان التخلُّق في رتبة التأييد بهذه الصفة، فإنَّه يكون أبلغ أنواع التخلُّق في استجماع أقصى الكمالات الإنسانية. لذلك تجد الـمُتخلّق في هذه الرتبة يطمع دائماً في وصل الإنسان بآفاق فوق أفق الإنسان العادي، كأفق الأنبياء المطهرين، وأفق الملائكة المقربين. إنْ لم يكن أفق الحضرة الإلهية نفسها. ومَن يعمل على دائم الارتقاء بالأفق الإنساني فلا بُدَّ أنْ تكون نظرته إلى الإنسان نظرةً تَسَع أكثر الخيرات لهذا الإنسان، وتسمو بقيمه إلى أكبر الدرجات"[3] حتى يكاد يصله هذا النظر الأخلاقي بآفاق الوجود التي تعلوه منازل ومستويات.

---

(١) عبد الرحمن، طه. **روح الدين؛ من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٢م، ص١٤-١٦.

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص٨٨.

وتبعاً لهذا، فإنَّ "التخلُّق المؤيَّد" يُولِّد في صاحبه القدرة على تذوُّق الجماليات في نفسه، وفي الآفاق من حوله؛ لأنَّ القيمة الخلقية عنده تتعدّى حدود الأسباب الظاهرة للأشياء إلى ما يكمن فيها من معانٍ خفية ودلالات مكنونة تعلو بهِمَّة الإنسان درجة تلو أُخرى، وطوراً بعد طور؛ ما يعني أنَّ ذلك التذوُّق يتعلَّق بما يُسمّى الجماليات العليا التي تتخطّى حدود العقل إلى ما فوقه، والتي تمدُّ العقل نفسه بأنواره وأطواره التي لا نهاية لها، ولا حدود.(١)

وهكذا يتبيَّن بما لا يدَع مجالاً للشكِّ أنَّ الهوية الإنسانية ذات الأساس الأخلاقي هي غير الهوية ذات الأساس العقلاني الصرف، إنْ من جهة اتِّزانها واتِّساقها، أو من جهة عُمقها وامتلائها، أو من جهة اتِّساعها وامتدادها؛ إنَّها هوية تُخرِج صاحبها من وصف "الإنسان الأبتر" إلى وصف "الإنسان الكوثر" الذي يهتدي إلى الأسباب التي يُوسِّع بها عقله، ويُثبِّت بها إرادته من جهة، والذي يتدفق الإيمان في كل أدواره وأحواله، فتتجدَّد روحه، وتحيا نفسه باستمرار من جهة أُخرى، على نحوٍ يمدُّه بقدرات وطاقات تجعله يتقلَّب في أطوار لا يتقلَّب فيها سواه، ويُدرِك قيماً وحقائقَ لا يُدرِكها غيره.(٢) وذلك لا يتأتّى "للإنسان الارتقائي" الذي يتجلّى فيه مفهوم "التكامل الأخلاقي" بما لا يتجلّى في غيره.

## خامساً: التكامل الأخلاقي وفاعليته في بناء الشخصية الارتقائية

إذا كانت بعض الديانات، مثل المسيحية، قد اختزلت مفهوم "الإنسان" في البُعْد الروحي، وفي مقابلها فلسفة الحداثة الغربية التي اختزلته في الـمُحدّد المادي فقط، فإنَّ ما يُميِّز الدِّين الإسلامي هو اعترافه بالثنائية المبدئية للعالَم والحياة، أو الوجود المتزامن للمادة والروح على حدٍّ سواء؛ ما يعني أنَّ "الإسلام تسمية لمنهج أكثر من كونه حلّاً جاهزاً، ويعني المُركَّب الذي يُؤلِّف بين المبادئ المتعارضة المتكاملة في الآن نفسه. ومن أجل واقع الإنسان ومستقبله ونشاطه العملي يحرص الإسلام على بناء إنسان مُتَّسِق مع روحه وبدنه، ومجتمع

---

(١) المرجع السابق، ص٨٩.

(٢) عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م، ص٦٥-٦٨.

تحافظ قوانينُه ومؤسساتُه الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتِّساق، ولا تنتهكه. ولهذا، فإنَّ الإسلام هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن الجوّاني والبرّاني (الداخلي والخارجي). هذا هو هدف الإسلام اليوم (ودائماً)، وهو واجبه التاريخي الـمُقدَّر له في المستقبل."[1] والمستفاد من هذا أنَّ التكامل الأخلاقي يُمثِّل أداة منهجية لتحقيق التوازن بين الضمير والخليقة، وانعكاساتها على تركيبة الشخصية الإنسانية في جوانبها المتعددة؛ الروحية، والعلمية، والاجتماعية، والإبداعية، والجمالية، وغير ذلك.[2]

إذن، فلا يخفى أنَّه متى ما انْبَنَت الشخصية الإنسانية على التكامل الأخلاقي -بين العلم والعمل أو المعرفة والأخلاق من جهة، والـمُؤهِّلات العقلية الفكرية والمُقوِّمات الروحية الأخلاقية من جهة أُخرى- فإنَّ هذه الذات تتحرَّك، وتنمو، وتتجدَّد لا محالة، فيزول الصراع والتنافر الـمُتوهَّم بين النظر والعمل، والبرهان والوجدان، والعلم والدِّين. ولهذا، فإنَّ إثبات الذات -من وجهة نظر محمد إقبال- لا يجد أصله في البرهان العقلي المحض، وإنَّما يجده في دمعة الإيمان الصادق، أو كما قال بديع الزمان النورسي: "إنَّ إحياء النموذج الإنساني الذي يرتكز على فلسفة أحْسَن تقويم موقوفٌ حصولُه على الانتساب الإيماني والتكامل الأخلاقي؛ لأنَّ الانتساب إلى الإيمان يعود بهوية الإنسان إلى حقيقتها الأخلاقية المفقودة، وجوهرتها الصافية التي تتشتَّت بمجرَّد التنكُّر لهذه القيمة العليا؛ أي الانتساب الإيماني. لذا فمدار التكامل الأخلاقي على التسليم بأنَّ الإنسان إنَّما جيءَ به إلى هذا العالَم لأجل أنْ يتكامل بالمعرفة والدعاء،؛ لأنَّ منتهى إرادة المعرفة هو الوصول إلى الله، والتسليم له، والتوكل عليه."[3]

---

(١) بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، ط١، ١٩٩٤م، ص٥٥-٥٦.

(٢) بلعقروز، عبد الرزاق. **روح القيم وحرية المفاهيم؛ نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧م، ص٢٣٥.

(٣) النورسي، بديع الزمان سعيد. **الإيمان وتكامل الإنسان**. ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار سوزلر للنشر، ٢٠١٤م، ص٢٧.

ولهذا، فإنَّ التكامل الأخلاقي يتأسَّس على الانتساب الإيماني؛ لأنَّه يجعل القيم الروحية تتكامل مع القيم الحيوية، والقيم الفردية مع القيم الجماعية، والأشواق الروحية مع الحاجات المادية؛ ليكون الإنسان الحامل لهذه القيم، الـمُتمثِّل لها، جديراً بالأمانة الإلهية، ومُستخلَفاً أميناً على الأرض. وفي ضوء هذا كله، يتأكَّد أنَّ إثبات الشخصية ونقلها من وضع الفتور والسلبية إلى حالة الحركة والفاعلية، أو نَقْل السلوك من العبث والفوضى إلى المعنى والاتِّزان، ومن الصفة الاعتيادية إلى الصفة الارتقائية؛ كل ذلك إنَّما يجد قوَّته الجوهرية في التكامل الأخلاقي بين الإيمان والفعل، أو بِلُغة الفلاسفة: "في الاقتران بين العقل النظري والعقل العملي"، وَفق منهج أخلاقي يتَّخذ الأُسس الدينية الإسلامية سراجاً له. "فينتج عن ذلك أنَّ إثبات الشخصية بناءها لا يكون -مثلاً- وَفق الطريقة الغربية النفسية التي تجعل من ثنائية اللذَّة والألم معايير فاصلة في المفاضلة بين الأفعال، من منطلق أنَّ الخير هو ما يجلب لذَّةً، والشر ما يجلب ألماً، كَلّا! لأنَّ رؤية التكامل الأخلاقي ترى بأنَّ الصواب هو أنَّه لا توجد هناك أفعال تجلب اللذَّة وأُخرى تجلب الألم، بل هناك أفعال تكتب للشخصية البقاء (بالمعنى الرمزي تحديداً)، وأفعال تكتب لها الفناء. وبالتالي إنَّ العالَمَ لا يُدرَك بالعقل والتصوُّر فقط، وإنَّما بالفعل أيضاً. فالبقاء والفناء ليسا مقولتيْنِ منحصرتيْنِ في العالَم الدنيوي فقط، بل هما بالعالَمَ الأُخروي أقوى ارتباطاً، وأدعى أنْ تكون في التعلُّق به؛ العالم الذي يُجزى فيه الإنسان الجزاء الأوفى."[1]

وعلى هذا الأساس، تُدرَك حقيقة الوحدة الحاصلة بين التحقُّق بالقيم من ناحية، وإبداع إمكانات جديدة للحياة ترتقي وَفقها الذات الإنسانية طوراً بعد طور من ناحية أُخرى؛ لذا يمكن القول إنَّه لا إبداع في الحياة في غياب قيم تُتَمثَّل، ويُجتذَب إليها الوجدان، فيكون الفعل فيها أفصح من النظر وأقوى على تمثُّل الحقيقة وإدراكها. ويُصطلَح على هذه الحالة في المدونات الأخلاقية بـ"السَّيْر" من حيث هو العمل الذي يتعاطاه الإنسان مُتحقِّقاً فيه بجملة من الأخلاق، فيكون هذا العمل بمنزلة "حرْث" للإنسان. وعليه، فإنَّ "السَّيْر" و"الحرْث"

(١) بلعقروز، **روح القيم وحرية المفاهيم؛ نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص٢٣٣-٢٣٤.

هما لفظان مستعملان على جهة الترادف، مع أنَّ السَّيْر يبرز فيه معنى "التحرُّك"، والحرْث يبرز فيه معنى "التحوُّل".

إذن، فالذات لا تجد حقيقتها في العقل وحده، وإنَّما تظفر به في السَّيْر والحرْث والعطاء وغير هذا؛ ما يُحوِّل إنسانها إلى إنسان ذي مبدأ ورسالة، ومقصد وغاية؛[1] أي إنسان يتولّى إعمار الأرض والكون، ويُصلِح فيهما، ولا يعمل على تدميرهما، والإفساد فيهما. وبهذا يتبيَّن أنَّ التكامل الأخلاقي ليس مجرَّد منهج نظري، وإنَّما هو دافعية إيمانية مُبدِعة، وحافز لكي يتحلّى الإنسان الـمُسلِم بالطهارة، وأنْ يصير إنساناً ناضجاً في هذا العالَم. يقول جلال الدين الرومي في ذلك: "مهمتك -أيُّها الإنسان- في هذه الدار أنْ تتطهَّر، وأنْ تصبح ناضجاً."[2]

ولا شكَّ في أنَّ سلوك هذا المسلك، وتحقيق هذه الغاية، يقتضي -من ضمن ما يقتضيه- الخروج من النطاق المحدود للشخصية الاعتيادية -التي هي أكثر التصاقاً بمجرى الحاجات الإنسانية والدوافع الغريزية؛ أي بما هي شخصية تتصف بالصفات العادية التي نجدها عند الإنسان الـمُتديِّن؛ من: إيمان بالاعتقادات الأساسية، والتزام بالقيم العامة الموجهة، وما شابه هذا ممّا يوجِد نموذجاً لإنسان، حتى وإنْ كان مُتديِّناً، فإنَّه ناقص من منظور التكامل الأخلاقي الذي سبقت الإشارة إليه، وبخاصة على مستوى منسوب الاجتهاد والفعل، والإبداع والارتقاء- والدخول في المجال الممتد للشخصية الارتقائية، التي يتجلّى في صورتها الوظيفية التكامل بين العلم والعمل، والنظر والسلوك؛ ذلك أنَّ "الإسلام لم يقف عند حدِّ عقد النِّيَّة، بل ربط الأخلاقية بالقيام بالعمل بالفعل. فبعد أنْ بيَّن أنْ لا قوام لأخلاقيةِ أيِّ فعل ما لم يكن مبنياً على نِيَّة صالحة صادقة، أرْشَدَ الإنسان على طول الطريق من النِّيَّة إلى الفعل، من عالَم الوعي الشخصي بالزمان والمكان إلى مضمار العمل ومعترك صنع التاريخ. فالقيم أو الإرادة الإلهية لا تقف عند حدِّ امتلاك الإنسان النِّيَّة الصالحة تجاهها، بل يتعيَّن على الإنسان تجسيدها على أرض الواقع. والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي خلقه الله

---

(١) عبد الرحمن، طه. **دين الحياء: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ج٢، ٢٠١٧م، ص٣٠٤.

(٢) أوكويوجو، جيهان. **مولانا جلال الدين الرومي**، القاهرة: دار النيل، ٢٠١٤م، ص١١١.

لتفعيل تلك القيم وتلك الإرادة بحرية، ولوجهه تعالىٰ. ويتعيَّن عليه -من ثمَّة- أنْ يُحرِّك الموجودات، ويعيد تشكيل الطبيعة (الـمُكوِّنات)؛ ليُجسِّد فيها البُعْد الأخلاقي وَفق المثال الرباني الذي عرفه بالوحي الإلهي المنزل."[1]

وإذا تَبيَّن هذا تَبيَّن معه أنَّ الشخصية الارتقائية تلبس لبوس الطاقة الروحية؛ أي تلبس لباساً قيمياً إبداعياً يُثمِر نتيجتين أساسيتين: "إحداهما أنَّ الجهد الارتقائي يصدر عن الروح، وثانيتهما أنَّ الجهد الارتقائي يتجلّىٰ في العمل بالقيم. ولا يعمل بالقيم إلا الفطرة التي هي قيم عملية، والتي هي ذات أصل روحي، في مقابل الغريزة التي هي عبارة عن وقائع سلوكية ذات أصل مادي. والقيم الفطرية تمتاز عن سواها بكونها لا تكتفي بتسديد الفعل، وإنَّما تتعدّىٰ ذلك إلىٰ بثِّ روح المبادرة فيه، وإمداده بأسباب الإبداع؛ أي أنَّ صميم الفطرة مجموعة من القيم التي تورث الإنسان القدرة علىٰ الإبداع، لذا يمكن تعريف الإبداع بكونه إحداث شيء غير مسبوق بواسطة القيم الفطرية."[2]

وبهذا يتحدَّد مدلول الشخصية الارتقائية التي يزدوج فيها المعنىٰ القيمي بالمعنىٰ الإبداعي؛ ما يكشف مدىٰ أهمية الفعل الارتقائي الذي يخترق السائد المألوف، ويسعىٰ إلىٰ ترك أثر إيجابي في الزمان والمكان وَفق المثال الرباني،[3] المُوضَّحة معالمه في الكتابينْ: المسطور، والمنشور. وارتباطاً بهذا، فإنَّ أخلاقيات الإسلام تكون مجبولة علىٰ طبيعة الإنسان الإنسانية؛ أي الفطرة، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه الأخلاقية تندرج داخل إطار الأخلاق الكونية. وممّا لا يحتاج إلىٰ مزيد استدلال أنَّ كونية الإسلام كذلك إنَّما تجد أصلها في الفطرة؛ والمقصود بذلك أنَّ كل كائن بشري يحمل في داخله بصمة الله؛ سواء أكان واعياً بذلك، أم غير واعٍ به.[4]

(١) الفاروقي، **التوحيد: مضامينه علىٰ الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٤٣.

(٢) عبد الرحمن، طه. **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص٢٣٠.

(٣) بلعقروز، **روح القيم وحرية المفاهيم؛ نحو السير لإعادة الترابط والتكامل بين منظومة القيم والعلوم الاجتماعية**، مرجع سابق، ص٢٤٦.

(٤) إيريك، يونس جوفروا. **المستقبل للإسلام الروحاني**، ترجمة: هاشم صالح، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ٢٠١٦م، ص٤٣.

وهذا يعنىٰ أنَّ لكل إنسان -كائناً مَن كان- مُقوِّمات قيمية، ومُؤهِّلات أخلاقية فطرية، يمكنه علىٰ أساسها -إنْ أراد- أنْ يرتقي بذاته الإنسانية إلىٰ أعلىٰ المراتب والمنازل؛ إنْ هو أحسن استثمارها والتعامل معها، أو ينزل بها (أي الذات) إلىٰ أدنىٰ المستويات والدرجات؛ إنْ هو أساء استغلالها والتعاطي معها. يقول النورسي في هذا المقام: "أمَّا إذا تخلّىٰ الإنسان عن الأنانية، وطلب الخير والوجود من التوفيق الإلهي، وأرجع الأمر كله إليه، وابتعد عن الشر والتخريب، وترك اتِّباع هوىٰ النفس، فاكتمل عبداً لله تائباً مستغفراً، ذاكراً له سبحانه؛ فسيكون مُظهِراً للآية الكريمة: ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمۡ حَسَنَٰتٖۗ﴾ [الفرقان: ٧٠]. فتنقلب القابلية العظمىٰ عنده للشر إلىٰ قابلية عظمىٰ للخير، ويكتسب قيمة (أحسن تقويم)، فيُحلِّق عالياً إلىٰ أعلىٰ عليين. فالسمو والرقي الحقيقي إنَّما هو بتوجيه القلب، والسر والروح والعقل، وحتىٰ الخيال وسائر القوىٰ الممنوحة للإنسان، إلىٰ الحياة الأبدية الباقية، واشتغال كلٍّ منها بما يخصُّها ويناسبها من وظائف العبودية."(١)

**خاتمة**

حاصل الكلام ممّا تقدَّم أنَّ "الأخلاقية" أَولىٰ بتحديد ماهية الإنسان وتعريفها من "العقلانية"؛ وذلك لثلاثة اعتبارات أساسية، هي:

- إنَّ العقل -مهما بلغت درجة اتِّساعه، وامتداد آفاقه- يبقىٰ محصوراً في نطاق فلَك النظر وحده، حتىٰ لو ارتبط بعالَم القيم والمعاني وطالعه، خلافاً للأخلاقية التي متىٰ ترسَّخت أركانها، تجاوزت مجال مقتضيات العمل والفعل إلىٰ نطاق استمداد القيم والمعاني التي أوصل إليها ذلك النظر الموسع، بل إنَّها تجعل جوهر هذا العمل وحقيقته هو التحقُّق بتلك القيم والمعاني نفسها؛ لذا فإنَّ الأخلاقية أخص من العقلانية. ومعلوم عند أهل المنطق أنَّ التعريف بالأخص مُقدَّم علىٰ التعريف بالأعم؛ لأنَّه أكثر دقةً، وأوفىٰ غرضاً.

---

(١) النورسي، **الإيمان وتكامل الإنسان**، مرجع سابق، ص٣٨.

- إنَّ أفعال العقل -بالرغم من انتسابها إلىٰ مجال المجرَّدات- ينطبق عليها ما ينطبق علىٰ غيرها من الأفعال من أحكام القيمة؛ سلباً أو إيجاباً، تحسيناً أو تقبيحاً؛ لأنَّه علىٰ النقيض من أحكام الوجود تبقىٰ هذه الأحكام هي العلامة الفاصلة علىٰ تعلُّقها بالإنسان. ومعلوم أنَّ التعريف بالقيمة في حق الإنسان هو أَولىٰ من التعريف بالوجود، وأسبق منه.
- إنَّ الأفعال المجرَّدة التي تصدر عن العقل المضيق (غير الموسع) قابلة لأنْ يُتعاطىٰ معها علىٰ نحوٍ آلي (تُؤَلّىٰ)؛ حتىٰ إنَّ الطموح العلمي أضحىٰ يُوجِّه بعض الدارسين إلىٰ "تَأْلِيَة" جميع تلك الأفعال ومكننتها؛ ما يدل علىٰ أنَّ العقل لا يُشكِّل في الإنسان إلا جانبه الآلي وبُعْده التقني، ما دامت الآلة قادرة علىٰ أنْ تنوب عنه، وتقوم مقامه في هذه الأفعال العقلية المجرَّدة. ولهذا، فتعريف الإنسان بما لا يُؤَلّىٰ منه أَولىٰ وأهم بما يُؤَلّىٰ. والذي لا يقبل "التَّأْلِيَة" من الإنسان هو أفعاله الخلقية التي تنتجها الإرادة، بالنظر إلىٰ تداخلها مع القيم (بما هي معانٍ وجوبية)، وارتباطها بها، وإلا خرجت عن قانونها، وفقدت هويتها.(١)

ولا يخفىٰ أنَّه متىٰ أُعيد النظر في هوية الإنسان علىٰ أساس هذه الاعتبارات -مضافاً إليها ما ورد في متن البحث- انكشفت -ولا شكّ- محدودية وضيق مفهوميْنِ أساسييْنِ أَلِفهما الفكر الإنساني عامة، والفكر الإسلامي بوجه خاص: مفهوم "العقلانية"، ومفهوم "الأنسنة" بالنظر إلىٰ الآفاق الضيقة المحدودة التي تنفتح أمام الإنسانية وَفقهما، فضلاً عن انكشاف عمق الأنموذج الأخلاقي الإسلامي -الذي تولَّىٰ البحث إبراز معالمه الأساسية- وقوَّته وقدرته علىٰ تجاوز الطرح العقلاني والتميُّز عنه فيما يخص الإجابة عن جملة من الإشكالات الوجودية والقيمة والإنسانية التي يواجهها عالَم اليوم، إضافةً إلىٰ الآفاق التجديدية التي تنفتح معه في وجه الإنسان الحديث؛ سواء علىٰ مستوىٰ تحرير الفرد والارتقاء بالذات، أو علىٰ مستوىٰ توسيع العقل والسمو بالإدراك.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٤.

ومن هنا، يمكن استثمار هذا الانعطاف الفكري الفلسفي (الانعطاف من العقلانية إلىٰ الأخلاقية) في إبداع مسالك للتغيير، ونماذج للتجديد (تغيير الأفراد والجماعات، وتجديد الفكر والثقافة) أكثر عمقاً، وأشد تأثيراً من التصوُّرات التغييرية المعاصرة التي هي أكثر من أنْ تُحصىٰ، إلا أنَّها في عمومها صورية شكلية؛ لأنَّها تفتقد إلىٰ أصولها الروحية والأخلاقية التي تشدُّها وتُقوّيها.

تلكم كانت وجهة من النظر في معالم التصوُّر الأخلاقي الإسلامي، الذي اتَّخذت في إطاره "هوية الإنسان" وضعاً مختلفاً تمام الاختلاف، وبُعْداً مُغايِراً تمام المغايرة عن وضعها وبُعْدها في التصوُّر العقلاني. وهي وجهة تحتاج إلىٰ اجتهادات ودراسات تطبيقية وظيفية، تتولّىٰ مهمة إخراج البحث -في هذا المجال- من دائرة النقاش النظري المجرَّد إلىٰ حيِّز الإجراء والتطبيق؛ ليُثمِر إنتاجيةً علميةً ونجاعةً عمليةً، تظهر بشكل ملموس في مجال التربية، والاجتماع، والسياسة، والعمران.

الفصل الثالث:

# مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية
# من النموذج الدنياني إلى النموذج الائتماني

عبد الحليم مهورباشة[1]

## مقدمة:

ظهرت العلوم الاجتماعية في المجال التداولي الغربي بوصفها حقولاً معرفية تُعنى بدراسة الإنسان وسلوكياته، وتأثَّرت في نشأتها الأُولى بالعلوم الطبيعية التي عرفت ضبطاً دقيقاً لموضوعاتها العلمية، ووظَّفت منهجاً تجريبياً مكَّنها من تحقيق منجزات معرفية عدَّة، فحاولت العلوم الاجتماعية أنْ تنسج على منوالها العديد من القضايا والمفاهيم والرؤى المنهجية في دراسة الظاهرتين الاجتماعية والإنسانية، ثمَّ حاولت تالياً أنْ تعيد صياغة رؤيتها المنهجية للظاهرة الاجتماعية بمفارقتها منهج العلوم الطبيعية، وتأكيدها خصوصية هذه العلوم التي وسمتها بالثقافية (علوم الروح)، إلّا أنَّها انتهت إلى أزمة إبستيمية عصفت باليقينيات التي شيَّدت عليها أعمدتها النظرية والمفهومية، مُظهِرةً العديد من الدراسات النقدية في فلسفة العلوم المعاصرة. والحقيقة أنَّ العلوم الاجتماعية تعاني أزمة معرفية حادة، مُسبِّبها الرئيس هو جهازها المفاهيمي الذي تستخدمه في مقاربتها مختلف الظواهر الإنسانية والاجتماعية.

ويأتي في مقدمة هذه المفاهيم التي طالها النقد المعرفي، مفهوم الإنسان الذي يُعَدُّ المفهوم المركزي لكل نظرية أو دراسة اجتماعية. ويكشف الحفر المعرفي عن هذا المفهوم في العلوم الاجتماعية أنَّ لكل حقل معرفي فيها مفهومه الخاص للإنسان، وأنَّ موضوع الدراسة يُسهِم في تحديد ماهيته، وتنبني عليه طبيعة المنهج الذي يُمكِّننا من دراسته؛ إذ يرى الاقتصاديون -مثلاً- أنَّ الإنسان حيوان اقتصادي، وتراه العلوم السياسية حيواناً سياسياً، ويراه علماء

---

(١) دكتوراه في علم الاجتماع، أستاذ محاضر في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة سطيف٢، الجزائر.
البريد الإلكتروني: halim-bacha@hotmail.fr

الاجتماع حيواناً اجتماعياً. وهكذا نحصل على مفاهيم مُتعدِّدة للإنسان، يختص كل حقل معرفي منها بجزء من مُكوِّنات الإنسان، إلا أنَّ هذا التعدُّد المفاهيمي الظاهري يخفي وراءه مبادئ معرفية مشتركة، مثل: النظر إلى الإنسان في بُعْده المادي الخالص، واستبعاد مُكوِّناته الروحية والعاطفية والرمزية.

وبالرغم من الاختلافات المعرفية بين العلوم الاجتماعية في تحديد مفهوم الإنسان، فإنَّها تنهل جميعاً من نموذج معرفي واحد، تُشكِّل رؤية العالَم المادية-العلمانية منطلقه الميتافيزيقي، فيختزل عناصر الوجود في البُعْد الحسي-المادي، ويلغي كل ما هو متجاوز ومتعالٍ عن هذا الوجود المرئي، ويضع الإنسان في مقابل العالَم الطبيعي. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ العلوم الاجتماعية وفروعها المختلفة تنطوي على تضمينات هذا النموذج المعرفي الذي نَسِمُه هنا بالوضعاني (الدنياني)، والذي تتمثَّل أهم مبادئه الأساسية في الآتي: الإنسان ماهية عقلانية لا صلة له بعالَم الغيبيات، وأخلاقه بلا ديانات، وعلاقاته الإنسانية بلا تراحميات.

لقد هيمن النموذج المعرفي الدنياني على الباحثين في العلوم الاجتماعية، فاختزل الإنسان -بوصفه ظاهرة كونية فريدة- في جانبه المادي-العضوي، وأقصى أبعاده الأُخرى إقصاء كلياً؛ ما جعله يُمثِّل الإطار المرجعي لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية. وقد صاغت هذا النموذج بعض الدراسات العلمية والفلسفية في المجال التداولي الغربي، التي وجَّهت -اليوم- انتقادات معرفية حادة للرؤية التجزيئية والاختزالية لمفهوم الإنسان، مُنادِيةً بضرورة تأسيس بديل لهذا المفهوم، تكون الرؤية التركيبية أحد منطلقاته المركزية.

وبناءً على هذا المنظور النقدي، فإنَّ الرؤية التوحيدية للعالَم كفيلة بتأسيس نموذج بديل عن النموذج المعرفي الدنياني، وَسَمْناه في هذا البحث بالنموذج الائتماني، تُسهِم مبادئه المعرفية في تأسيس مفهوم بديل للإنسان في العلوم الاجتماعية، ويكون مُوسِّعاً لمراتب الوجود بحيث تشمل عالَم الألوهية، ومُكمِّلاً مراتب الأخلاق بوصلها بأخلاق التزكية، ومُسدِّداً للعقلانية التجريدية بالوحي الإلهي، ومُتمِّماً للعلاقات الإنسانية بالعلاقات التراحمية؛ لذا نسعى في هذه المداخلة العلمية إلى الإجابة عن التساؤلات الآتية:

- كيف فُصِل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني في العلوم الاجتماعية الغربية؟
- ما المصادر المعرفية لهذا النموذج المعرفي؟
- ما المبادئ الناظمة لمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني؟
- ما الصيغ المعرفية الأربع التي أَسَّست لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية؟
- كيف السبيل إلى إعادة الوصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الائتماني في العلوم الاجتماعية البديلة؟
- ما المصادر والأسس التي يقوم عليها هذا النموذج المعرفي؟
- ما المبادئ المعرفية الناظمة لمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الائتماني؟

## أولاً: النموذج الدنياني؛ كيفية الفصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية

### ١- مفهوم الإنسان في النموذج الدنياني (المصادر المعرفية، والمبادئ المنهجية):

إذا كانت العلمانية تقوم على مبدأ فصل الدِّين عن السياسة، فإنَّ الدنيانية تقوم على أساس فصل الدِّين عن الإنسان في العلوم؛ إذ فصلت العلوم الاجتماعية بين الدِّين ومفهوم الإنسان، وأَسَّست لمفهوم الإنسان الطبيعي الخالي من كل قيمة غيبية. ويكشف التقصّي العلمي أنَّ الوضعية (الدنيانية) ترتقي إلى مرتبة براديغم علمي، حكمت الممارسات العلمية في مجال دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية، ويُمكِننا وسم هذا النموذج المعرفي بالنموذج الدنياني، الذي تشكَّل فيه مفهوم الإنسان عن طريق ثلاثة مصادر معرفية مركزية:

#### أ- فلسفة التنوير ومفهوم الإنسان الأنواري:

استلهمت العلوم الاجتماعية مفهوم الإنسان من فلسفة التنوير. وكما هو معلوم، فإنَّ الإنسان الأنواري يقع على طرف النقيض من الإنسان الديني المسيحي؛ هذا الإنسان الذي أصبح يُمثِّل مرجعية ذاته، ولم يعد يخضع لأيِّ سلطة دينية، وأَسَّس لمقولاته المعرفية اعتماداً

على ثنائية العقل والحواس. ويُعَدُّ تعبير كانط أكثر التعبيرات إيضاحاً لهذه الرؤية؛ إذ قال: "إنَّ بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإنَّ المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقص في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير."(١)

وقد قصد كانط بقوله: "دون إرشاد الغير" استبعادَ الدِّين بوصفه مصدراً للمعرفة، ومُوجِّهاً روحياً للإنسان. "فقد كان تقليد الفكر الغربي برمّته، ومن ضمنه فلسفة الأنوار، يُركِّز على استقلالية الفكر البشري وحريته وقدرته على إطلاق الأحكام من دون أنْ يغفل دور الأهواء والمصالح والأحكام القبلية في النفسية البشرية، ونحن نقرأ مُؤلَّفاً لماكس فيبر أو لإميل دوركايم إلا ونلمس فيه حضور الفكر الكَنْتي الذي لا يني يُشدِّد على العقلانية واستقلالية الكائن البشري."(٢)

**ب- العلوم الطبيعية ومفهوم الإنسان الطبيعي:**

تأثَّرت العلوم الاجتماعية في مسيرتها الأُولى بمناهج العلوم الطبيعية، وسعت إلى محاكاتها، وحاولت جاهدةً أنْ تُسوِّي في دراسة الإنسان بينه وبين بقية الكائنات الحية الأُخرى، فأَسَّست النـزعات التجريبية المتزايدة في عالَم الطبيعة لمقولات جديدة، مثل مفهوم الإنسان الطبيعي الذي نُظِر إليه بوصفه جزءاً من الطبيعة. يقول بوبر في ذلك: "فيتجه الباحثون في علم من العلوم الاجتماعية إلى الاشتغال بالمسائل المنهجية. والكثير من مناقشاتهم حول هذه المسائل يدور وقد اتجهوا بأبصارهم إلى مناهج العلوم المزدهرة، وبخاصة العلوم الطبيعية."(٣)

---

(١) إمانويل، كانط. **ما هي الأنوار؟**، ترجمة: محمود بن جماعة، تونس: دار محمد علي للنشر، ط١، ٢٠٠٥م، ص٨٥.

(٢) ريمون، بودون. **أبحاث في النظرية العامة في العقلانية: العمل الاجتماعي والحس المشترك**، ترجمة: جورج سليمان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٠م، ص٢٩-٣٠.

(٣) بوبر، كارل. **عقم المذهب التاريخي: دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية**، ترجمة: عبد الحميد صبرة، مصر: دار المعارف، ١٩٥٩م، ص٩.

**ت- التحوُّلات الاقتصادية والسياسية للمجتمعات الغربية:**

تقلَّبت العلوم الاجتماعية في مفهومها للإنسان أطواراً عديدة، بدءاً بالإنسان التنويري، وانتهاءً بالإنسان الفائق. وقد نجمت هذه التقلُّبات عن التحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية التي خبرتها المجتمعات الغربية، والتي ساهمت في التأسيس لمفهوم الإنسان الغربي. "فالأيديولوجية الحداثية التي ترتبط بالصيغة ذات الخصوصية التاريخية للتحدي الغربي لم تنتصر فقط في مجال الأفكار مع فلسفة التنوير، فقد سادت أيضاً في المجال الاقتصادي، حيث أخذت صورة الرأسمالية، وهي التي يُمكِن اختزالها إلى اقتصاد السوق، وإلى الترشيد."[1]

وانبثقت عن هذه المصادر الثلاثة الـمُؤسِّسة لمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني أربعة مبادئ معرفية لهذا المفهوم في العلوم الاجتماعية، نبسط الكلام فيها على النحو الآتي:

**- إنسان بلا غيبيات:**

ينهض هذا المبدأ على فكرة مركزية مفادها أنَّ هذا العالَم لا يحوي إلا الإنسان والطبيعة، ويتضمَّن الإلغاء الكلي لعالَم الغيب بإنكار الآمرية الإلهية؛ إذ حدث نوع من التلازم بين نهاية التفكير الديني وميلاد الإنسان الحديث في المجتمعات الغربية. "فنهاية الميتافيزيقا ليست سوى الوجه السلبي لحدث أكثر تعقيداً بكثير، قد طرأ على الفكر الغربي، وهذا الحدث هو ظهور الإنسان."[2] بيد أنَّ هذا النفي للآمرية الإلهية أفضى إلى إبدالها بآمرية أُخرى: إنسانية، أو طبيعية، أو ثقافية.

**- عقلانيات بلا روحانيات:**

تأسيساً على مبدأ إلغاء الآمرية الإلهية، يُعَدُّ الإنسان ماهية عقلانية خالصة، ويُنظَر إلى العقل بوصفه الأداة المثلى في صياغة العلوم والمعارف. وقد تضمَّن هذا المبدأ نفياً كلياً لطبيعة الإنسان الروحية في العلوم الاجتماعية، فتمَّ التحوُّل من تصوُّر ثنائية الجسم والروح التي

---

(١) توران، آلان. **نقد الحداثة**، ترجمة: أنور مغيث، مصر: المركز القومي للترجمة، ١٩٩٧م، ص٤٧.

(٢) ميشيل، فوكو. **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع الصفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٠م، ص٢٦٣.

كانت -في ما مضى- قاعدة فكرية للإنسان من أجل فهم ذاته "إلى تصوُّرٍ لثنائية بين الجسم من ناحية، وبين النفس أو العقل أو الوعي أو المنطق، أو سَمِّها ما شئت من ناحية أُخرى."[1] وأصبحت للعقل وظيفة تتمثَّل في توحيد الإنسان بالكون، كما كانت تفعل قبلاً فكرة الخلق الديني "المرتبطة غالباً بالطبيعة أكثر من كونها معارضة لها، وذلك بأنْ تسمح للفكر وللفعل البشريين أنْ يمارسا تأثيرهما على الطبيعة من معرفة واحترام قوانينها دون اللجوء إلى الوحي ولا لتعاليم الكنيسة."[2]

**- أخلاق بلا إيمانيات:**

يترتَّب على المبدأين السابقين وجود إنسان ذي أخلاق دنيانية؛ أي أخلاق لا يكون الدِّين مصدرها الرئيس. وكما قال كانط، فإنَّ "الأخلاق، من جهة ما، هي مُؤسَّسة على مفهوم الإنسان، بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديداً مُلزِم نفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه."[3] إنهَّا أخلاق يُؤسِّسها العقل الإنساني، أو العقل المجتمعي، وتتميز بالتبدُّل والتغيُّر دائماً، وتُسهِم السياقات الاجتماعية والثقافية في إكسابها المشروعية في كل مرحلة تاريخية.

**- علاقات اجتماعية بلا تراحميات:**

لا تحتكم العلاقات الاجتماعية بين الإنسان وأخيه الإنسان إلى شريعة دينية، أو قيمة أخلاقية، أو مثال أعلى، وإنَّما تقوم على فكرة العقل العمومي، من خلال الالتزام بالتشريعات القانونية؛ ما جعل هذه العلاقات تتحوَّل من طابعها الرحيم إلى طابعها التعاقدي، لتصبح علاقات إنسانية خالية من أيِّ مضمون روحي. وقد وصف باومان الإنسان هنا بقوله: "إنَّه

---

(1) نروبرت، إلياس. **مجتمع الأفراد**، ترجمة: هاني صالح، سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، ٢٠١٤م، ص١٤٤.

(2) توران، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص٣٦.

(3) كانط، إمانويل. **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٢م، ص٤٥.

إنسان بلا صفات، إنسان الحداثة الباكرة الذي نضج حتىٰ أصبح إنساناً بلا روابط."[1] وغدت حتىٰ مشاعره النفسية، مثل الفرح، منفصلة عن الناس الآخرين. "أمّا عملية الانفصال في مراقبة الآخرين ومراقبة نفسه، فقد تأطَّرت في موقف ثابت، وأيقظت في المراقب بثباتها إحساسه بالانفصال والاستقلال عن كل الكائنات الأُخرىٰ."[2]

## ٢- الصيغ الأربع لمفهوم الإنسان في النموذج الدنياني في العلوم الاجتماعية الغربية:

لقد تجلَّت المبادئ الآنف ذكرها في أربع صيغ رئيسة، أحاطت إحاطة كلية بمفهوم الإنسان في النموذج المعرفي الدنياني في العلوم الاجتماعية الغربية، ولاقت رواجاً في مختلف فروع العلوم الاجتماعية؛ فلا نكاد نجد علماً من علومها إلا ويذكرها في متونه النظرية والمفاهيمية. وبالرغم من النقد الذي طالها في الأزمنة الحديثة، وأبان عجزها عن تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية، فإنَّ مقارباتها وتصوُّراتها لمفهوم الإنسان تحظىٰ بالقبول والتقدير، وهي لا تزال راسخة في واقع الممارسات البحثية.

### أ- الصيغة العقلانية لمفهوم الإنسان عند ماكس فيبر:

**- إنسان بلا غيبيات:**

اشتُهِر فيبر بمقولة: "نـزع الطابع السحري عن العالَم" التي خلَّدتها الفلسفة الحديثة؛ إذ رأىٰ أنَّ: "مصير عصرنا الذي يتميز بالعقلنة والتعقّل، والمتميز خاصة بنـزع السحر عن العالَم، قد أدّىٰ إلىٰ هدم القيم العليا السامية، وسحبها من الحياة العامة، لتجد لها مكاناً في مملكة الحياة الصوفية المفارقة، أو في أخوية العلاقات المباشرة المتبادلة بين أشخاص معزولين."[3] وقد

(١) زيجمونت، باومان. **الحبُّ السائل**، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٨م، ص١٠٩.

(٢) نروبرت، **مجتمع الأفراد**، مرجع سابق، ص١٣٨.

(٣) فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة: جورج كتورة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١١م، ص٢٠٣.

قصد فيبر من "نـزع الطابع السحري عن العالَم" إلغاءَ الآمرية الإلهية، وتغييب الله عن إدارة العالَم، ثمَّ "فصل الطبيعة عن الله، والتمييز عنها، بحيث لا يرى الإنسان بعد ذلك في الطبيعة أيَّ أثر للخلق الإلهي. وبذلك ينفتح للإنسان للتصرُّف في الطبيعة بحرية، واستخدامها وَفق حاجاته وغاياته."[1]

ودعا فيبر إلى محو عالَم الغيب من تصوُّرات الإنسان وتمثُّلاته؛ فالإنسان في الأزمنة الحديثة مُطالَب بالاهتمام بالعالَم الواقعي الحسي، والتغاضي عن العوالم الغيبية التي لم يعد لها مكان بيننا، والإقرار بهيمنة الرأسمالية التي حلَّت محلَّ الإله في التراث الديني. "الرأسمالية هي دِين تعبُّدي محض، وقد تكون أكثر دِين تعبُّدي على الإطلاق، فلا شيء فيها يكتسب أهميته دون أنْ يكون في علاقة مباشرة بالعبادة، ولا عقيدة مخصوصة فيها ولا لاهوت، من ذلك تكتسب النفعية صبغتها الدينية."[2]

لقد استبدَلت الرأسمالية الإله الدنيوي الذي يُعبَد عن طريق ممارسة الاقتصاد بمفهوم الإله المسيحي الذي تُقدَّم له الشعائر. "ومفهوم الإله إذا لم يعد هو ذلك الإله التقليدي عند المسيحيين وأيضاً عند لوثر، والذي يُمكِن الوصول إليه من خلال الإيمان وممارسة الصلاة، فقد أصبح مع كالفين يعتمد في الوصول إليه على آليات مادية وشروط تقنو اقتصادية لإنتاج عمل جاد وآليات روحية."[3]

وأكَّد فيبر أنَّ الغاية النهائية التي وُجِد من أجلها الإنسان في هذا العالَم تتمثَّل في مراكمة رأس المال؛ إذ قال: "فواجب كل فرد هو زيادة رأسماله، باعتبار ذلك غاية بذاته."[4] ولهذا أصبح معتنقو الدِّين الرأسمالي ينظرون إلى الدِّين المسيحي بوصفه أحد مُعوِّقات التقدُّم

(١) العطاس، سيد محمد نقيب. **مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية**، ترجمة: محمد الطاهر الميساوي، ماليزيا: المعهد العالمي للفكر والحضارة الإسلامية، ٢٠٠٠م، ص٤٤.

(٢) "الرأسمالية بوصفها ديناً: بين فالتربنيامين وماكس فيبر"، ترجمة: جهاد سليم، عدد٢٣، **مجلة إدراكات سياسية**، ٢٠٠٦م. متوافر على الرابط الآتي: http: //alaalam.org/ar/translations-ar/item.

(٣) إكرام، عدنني. **سوسيولوجيا الدين والسياسة عند ماكس فيبر**، بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٢م، ص١٩٨.

(٤) فيبر، ماكس. **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ترجمة: محمد علي مقلد، بيروت: مركز الإنماء القومي، د.ت، ص٢٨.

الإنساني. يقول فيبر في ذلك: "فالأفراد المشبعون حالياً بروح الرأسمالية عادة لا مبالين، إذا لم نقل معادين للكنيسة. إنّ الاهتمام التَّقوي بالجنة لا يغوي كثيراً هذه الكائنات الفاعلة، فالدِّين في نظرهم وسيلة لانتزاع الناس من الأعمال الدنيوية."[1]

**- عقلانيات بلا روحانيات (الترشيد العقلاني):**

إنَّ جوهر الفعل الإنساني ينبثق من طبيعة عقلانية خالصة، اختص بها الغرب من دون الأُمم الأُخرىٰ، وهي العامل الرئيس في نشأة الرأسمالية. يقول فيبر في ذلك: "غير أنَّ الغرب، في الأزمنة الحديثة، شهد وحده شكلاً آخر من الرأسمالية، هو التنظيم العقلاني الرأسمالي للعمل الحُرّ (شكلياً)، وهو ما لا نجده في أماكن أُخرىٰ إلا في شكل بدايات مشهودة."[2]

وتتمثَّل هذه العقلانية في قدرة الإنسان علىٰ الإفادة من الوسائل والأدوات التقنية في الهيمنة علىٰ الطبيعة، والتحكُّم فيها. يقول فيبر: "فترتبط عقلانية اليوم، بشكل أساسي، بإمكانية تقدير العوامل التقنية الأكثر أهمية، ممّا يعني أنَّها ترتبط بالسمات الخاصة بالعلم الحديث، لا سيما بعلوم الطبيعة علىٰ أساس الرياضيات والتجريب العقلاني."[3] وقد وصفت مدرسة فرانكفورت هذه العقلانية بالأداتية التي تقوم علىٰ كفاءة الوسيلة في تحقيق الغاية، ولا يُقصَد بذلك أخلاقية الوسائل أو شرعيتها، وإنَّما المقصود هو كفاءة الوسائل في تحقيق الأهداف المرسومة.

وتتجلّىٰ هذه العقلانية في الممارسات الاجتماعية الدنيوية التي يُثبِت الإنسان فيها عدم خضوعه لأيِّ قوىٰ قهرية غيبية. "فالتحصيل المتنامي والعقلنة لا يعنيان أبداً معرفة عامة متنامية لشروط الحياة التي نحيا في كنفها، بل يعني ذلك شيئاً آخر مختلفاً، هو أنْ نعرف، وأنْ نعتقد أنَّنا نستطيع في كل لحظة؛ شرط أنْ يكون لنا الإرادة، أنْ نبرهن لذاتنا عدم وجود أيِّ قوَّة سرية أو غير مرئية قادرة من حيث المبدأ علىٰ التدخل في سير الحياة، بل السيطرة علىٰ كل الأشياء من خلال التكهُّن بها."[4]

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص٩.

(٣) المرجع السابق، ص١١.

(٤) فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، مرجع سابق، ص١٧١.

إذن، لم تعد هناك صلة بين العلم والدِّين، وباتت الموضوعية العلمية تقتضي استبعاد الدِّين من كل أنماط التفكير الإنساني؛ "فلقد بات العلم في أيامنا هذه حِرفة تقوم على الاختصاص، وهي دعوة تخدم قيام وعي ذاتي ومعرفة بالعلاقات الموضوعية، وليست نعمة أو وحياً تلقّاها راءٍ أو نبي بهدف تحقيق الخلاص."[1] وعلى هذا، فقد تمَّ الفصل بصورة نهائية بين الدِّين والعلوم، بما في ذلك فصل الدِّين عن العلوم الاجتماعية، وأصبح الدِّين أشبه بالأسطورة التي أنتجتها الإنسانية، وغدا ممكناً إخضاعه للدراسة باستخدام المنهج العلمي الوضعي.

- **أخلاقيات الواجب المهني:**

اتَّكأ فيبر على مفهوم أخلاق الواجب عند كانط. ونظراً إلى انشغاله بنشأة الرأسمالية، التي رأى فيها الديانة الجديدة التي اعتنقتها المجتمعات الغربية؛ فقد طوَّرها إلى أخلاق الواجب المهني، قائلاً: "فكرة الواجب المهني، بوصفه تعهُّداً يتعيَّن على الفرد أنْ يعي به، وأنْ يظل واعياً إزاء مضمون نشاطه المهني، سواسية أيّاً كانت طبيعته، سواسية وبالأخص إن لاح لـمُتأمِّل غير مُتحيِّز أنَّه محض تثمير لطاقة شغله، أو فقط لممتلكاته المادية (باعتبارها رأس مال)، إنَّها الفكرة عينها التي تعطي الأخلاقيات الاجتماعية للثقافة الرأسمالية طابعها المميز."[2]

وتقوم الأخلاق المهنية على البُعْد الدنيوي؛ إذ لم تعد للعمل الإنساني علاقة بعالَم الغيب، ويُؤكِّد فيبر ذلك بقوله: "إنَّ تصوُّر رتابة الفردوس التقية ليس ممّا يستهوي طبعهم المجبول على الكدِّ وحُبِّ المبادرة إلا بما قَلَّ؛ كما إنَّ الدِّين يبدو لهم سبيلاً لإبعاد الناس عن العمل على أرض هذه الدنيا."[3] بيد أنَّه يوجد أمر جديد أصيل، "ألا وهو تثمين القيام بالواجب في سياق مهنة دنيوية باعتباره أسمى مضمون تكتسبه بُغْية تأكيد الذات أخلاقياً على الإطلاق."[4]

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٧.

(٢) فيبر، ماكس. **مقالات في سوسيولوجيا الدين: الثقافة البروتستانتية**، ترجمة: منير الفندري، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٥م، ص٥٣.

(٣) المرجع السابق، ص٦٩.

(٤) المرجع السابق، ص٨٥.

والأخلاق المهنية لا صلة لها بالدِّين، وإنَّما أساسها الصيغ التعاقدية التي تربط الإنسان العامل بالمؤسسات التي يشتغل فيها. وقد عرفت هذه الأخلاق حركة مَدٍّ وجَزْرٍ، بحسب كل سياق تاريخي واجتماعي، وتميزت بخضوعها للتغيير والتبديل؛ لأنَّها مُؤسَّسة على عقلانية مادية، لا على مرجعية قارَّة ثابتة.

**- العلاقات الاجتماعية التعاقدية:**

أدّى انتشار الرأسمالية -بوصفها أسلوباً ثقافياً في المجتمعات الغربية- إلى تحوُّل جذري في شبكة العلاقات الاجتماعية؛ إذ أصبحت هذه العلاقات تخضع لمبدأ العقلانية الأداتية، "فيقوم الشخص بفعل عقلاني غائي عندما يُوجِّه فعله تحقيقاً لغرض معين، وبالاستعانة بوسيلة مُحُدَّدة، وأملاً في بلوغ نتائج جانبية بعينها، يقوم في ذلك بالموازنة بصورة عقلانية ما بين الوسيلة والغاية، وكذلك بين الغايات والنتائج المصاحبة، وأخيراً بين الغايات المختلفة فيما بينها."(١)

وفي هذا السياق، احتقر فيبر الفعل الغائي، ورأى أنَّ الدِّين يُؤسِّس لأفعال غائية؛ ما يجعلها أفعالاً غير عقلانية، وأنَّ هذا النمط من الفعل الإنساني ينتشر في المجتمعات التقليدية التي تسودها العلاقات الاجتماعية المباشرة والطوعية بدلاً من العلاقات التعاقدية التي تُعَدُّ إحدى مزايا المجتمعات الحداثية.

واعتقد فيبر أنَّه من الضروري إخضاع العلاقات الاجتماعية لمبدأ التعاقدات؛ فالعلاقة الإنسانية لم تعد تخضع للعلاقة المباشرة، "ومحتوى المعنى الذي يكون علاقة اجتماعية بصورة دائمة يُمكِن أنْ يصاغ في مبادئ يتوقع المشتركون من هذا الشريك أو ذلك الحفاظ عليها بصورة متوسطة ومقاربة للمعنى، ويقومون هم من جانبهم بتوجيه فعلهم تبعاً لها (بصورة متوسطية وتقريبية). وتزداد احتمالات أنْ يكون الوضع كذلك كلما كان للفعل المعني في صورته العامة توجُّه عقلاني، سواء كان عقلانياً غائياً، أو عقلانياً قيماً."(٢) وهذا ما نلاحظه

---

(١) فيبر، ماكس. **مفاهيم أساسية في علم الاجتماع**، ترجمة: صلاح هلال، مصر: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٥م، ص٥٥.

(٢) المرجع السابق، ص٥٨.

في المجتمعات الإنسانية الحديثة؛ إذ أصبحت كل العلاقات الإنسانية خاضعة لمبدأ التعاقد القانوني، مثل: عقود العمل، وعقود الدراسة، وعقود الإعلام والنشر، وعقود البيع والشراء؛ حتىٰ إنَّ العلاقات الإنسانية الحميمية، مثل العلاقة الزوجية، أصبحت خاضعة للتعاقد المدني، كأنَّها علاقة بين العمّال وأصحاب المؤسسات الاقتصادية، حيث يشار في هذا التعاقد إلىٰ الكلفة الاقتصادية، والمساهمة المادية التي يُقدِّمها كل طرف، في حين تُعَدُّ الأبعاد العاطفية والروحية فيه ثانوية هامشية.

**ب- الصيغة الاقتصادية لمفهوم الإنسان عند كارل ماركس:**

**- إنسان بلا غيبيات (ثنائية الإنسان والطبيعة):**

نالت عبارة ماركس: "الدِّين أفيون الشعوب" شهرة في أغلب المجالات التداولية، حين قال: "الدِّين زفرة المخلوق المضطهد، روح عالم لا قلب له، كما أنَّه روح الظروف الاجتماعية التي طُرِد منها الروح؛ إنَّه أفيون الشعوب."[1] ونستشف من هذه العبارة إنكاراً كلياً للآمرية الإلهية؛ فقد ردَّ ماركس الدِّين إلىٰ مجموعة من الظروف الاجتماعية والاقتصادية، ورأىٰ أنَّه مجرَّد ابتكار إنساني. "الإنسان يصنع الدِّين، وليس الدِّين هو الذي يصنع الإنسان يقيناً، إنَّ الدِّين هو وعي الذات والشعور بالذات لدىٰ الإنسان الذي لم يجد بعدُ ذاته، أو الذي فقدها."[2]

لقد اعتقد ماركس أنَّه لا وجود في هذا الكون إلا لثنائية الإنسان والطبيعة، وأنَّ التاريخ الإنساني يبدأ لحظة انفصال الإنسان عن الطبيعة. "الإنسان هو عالَم الإنسان، الدولة والمجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع ينتجان الدِّين، الوعي المقلوب للعالَم؛ لأنَّهما بالذات عالَم مقولب."[3] إذن، فالدِّين أنتجته الدولة التي تديرها الطبقة المهيمنة، ثمَّ أشاعته في المجتمع بأدوات مختلفة مثل المدرسة، ولهذا يجب علينا إخضاع الدِّين للنقد؛ كي نصل إلىٰ الإنسان الكامل. "فنقد الدِّين يؤول إلىٰ هذا التعليم: أنَّ الإنسان هو الكائن الأسمىٰ بالنسبة

---

(1) ماركس، كارل، وإنجلز، فردريك. **حول الدين**، ترجمة: ياسين حافظ، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1981م، ص34.

(2) المرجع السابق، ص33.

(3) المرجع السابق، ص33.

للإنسان؛ أي إلى الأمر القطعي، أمر الإطاحة بجميع العلاقات الاجتماعية التي تجعل من الإنسان كائناً ما هنا، مُستبعَداً، مخذولاً، مُحتقَراً."[1]

ورأى ماركس أنَّ المسيحية تدعونا إلى التحرُّر من رغبة أجسادنا؛ إذ "تعتبر جسدنا ورغباتنا أموراً غريبة عنّا، هي إنَّما أرادت أنْ تُحرِّرنا من التحديد بالطبيعة؛ لأنَّها كانت تعتبر أنَّ طبيعتنا الخاصة ليست جزءاً من أنفسنا."[2] وهنا، يُؤكِّد ماركس البُعْد الطبيعي للإنسان، وينفي البُعْد الروحي أو البُعْد العاطفي عن هوية الإنسان، بل يرى أنَّ الديانة المسيحية تضع -من خلال تعاليمها- حاجزاً بيننا وبين الطبيعة؛ بادِّعائها السيطرة على رغباتنا التي تُعَدُّ شيئاً أصيلاً في ذواتنا.

- **عقلانيات بلا غيبيات (العقلانية المادية):**

اعتقد ماركس أنَّ الإنسان كائن مادي ينتمي إلى عالَم الطبيعة، وأنَّ "معارضة العقل بالكتاب الـمُقدَّس هو قتل الفكر الحر بواسطة الخرافة؛ لأنَّ الروح القدس الذي يتحدث عنه الكتاب الـمُقدَّس لا يوجد خارجنا. إنَّ الروح القدس الذي هو العقل بالضبط، الإيمان، ليس إلا تجسيد العقل في الإنسان... بفضل هذا الإيمان، بفضل العقل الذي أصبح حيّاً، يُؤلِّه الإنسان نفسه، ويتقدس، ويتطهر."[3] ومنطوق هذا التعريف أنَّه لا يوجد أساس عقلاني للإيمان، وأنَّ الدِّين هو من ابتكار العقل الإنساني الذي ولَّده من وحي ظروفه المادية.

وبينما يعتقد الفلاسفة أنَّ الوعي مسألة ذاتية تتعلَّق بالإدراك الإنساني، يرى ماركس أنَّ الوعي هو انعكاس مباشر للظروف المادية التي تحيط بالإنسان؛ "فإنتاج الأفكار والتصوُّرات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر، فهو لغة الحياة الفعلية. إنَّ التصوُّرات والأفكار، والتعامل الفكري بين البشر، تظهر هنا على اعتبارها مظهراً مباشراً لسلوكهم وأفعالهم المادية."[4] وعلى هذا، فإنَّ المعرفة ما هي إلا ترجمة

(١) المرجع السابق، ص٤٠.

(٢) ماركس، كارل، وإنجلز، فردريك. **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، بيروت: دار الفارابي، ط١، ٢٠١٦م، ص٣٢٤.

(٣) ماركس، وإنجلز، **حول الدين**، مرجع سابق، ص٨٧.

(٤) ماركس، وإنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، مرجع سابق، ص٣٨.

حرفية للشروط الاقتصادية والاجتماعية؛ "فإنتاج الأفكار والتمثُّلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء، بصورة مباشرة وصحيحة، بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إنَّه لغة الحياة الواقعية."[1] ومنطوق هذا القول أنَّ المعرفة لا علاقة لها بالعقلانية، وأنهَّا تتولَّد من مجموعة الظروف المادية التي تسيطر على أحد المجتمعات الإنسانية ضمن سياق تاريخي مُعيَّن.

- **أخلاق بلا إيمانيات:**

رأى ماركس أنَّ الأخلاق الدينية المسيحية تورث النذالة؛ "فالمبادئ الاجتماعية للمسيحية تدعو إلى التخاذل، واحتقار الذات... إنَّها تدعو إلى السوقة الذليلة."[2] وقد أكَّد أنَّ الطبقة البرجوازية هي المسؤولة عن الفساد الأخلاقي للعالَم، وأنَّها تستخدم الخطاب الديني في تسويغ استغلالها للطبقة العاملة، "فلا تبقي على أيَّة علاقة أُخرى بين الإنسان والإنسان سوى علاقة المصلحة الصرفة، والإلزام القاسي بالدفع فوراً. لقد أغرقت أقدس تفاعلات الوجد الديني، والحمية الفروسية، ورقة البرجوازية الصغيرة الرخيصة في صقيع الحساب الأناني، وحوَّلت الكرامة الشخصية إلى مجرَّد قمة تبادل."[3]

والشرط اللازم للأخلاق عند ماركس هو الحرية؛ أي عدم خضوع الإنسان لإنسان آخر مثله، مهما علا شأنه الاجتماعي أو الديني؛ "لأنَّ الكائن الإنساني لا يُمكِن أنْ يعتبر نفسه مستقلاً ما لم يكن سيد نفسه، كما أنَّه لا يكون سيد نفسه إلا عندما يَدين بوجوده إلى ذاته. فالإنسان الذي يعيش متطفلاً يدرك ذاته ككائن تابع، إلا أنَّني عندما أحيا تماماً على فضل شخص آخر، فإنَّني لا أدين له باستمرار حياتي وحدها، بل خلقها."[4] ويرى ماركس أنَّ العمل هو الجوهر الـمُؤكِّد لذات الإنسان، وأنَّه يرتقي إلى مفهوم العبادة في اللاهوت الديني. "العمل هو التعبير الذاتي للإنسان. إنَّه التعبير عن قواه الذهنية والجسمية الفردية.

(١) ماركس، وإنجلز، **حول الدين**، مرجع سابق، ص٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٦٤.

(٣) ماركس، كارل، وإنجلز، فردريك. **البيان الشيوعي**، ترجمة: العفيف لخضر، بيروت: منشورات الجمل، ٢٠١٥م، ص٦١.

(٤) المرجع السابق، ص٨٥.

ففي هذا التقدُّم لفعاليته الحقيقية، يقوم الإنسان بتطوير ذاته، ويصير ذاته."[1]

وقد اعتقد ماركس أنَّ مفهوم الإنسان هو من اختراع الفلاسفة والأيديولوجيين واللاهوتيين، وأنَّ الشيوعيين "لا يُبشِّرون بالأخلاق في أيِّ حال من الأحوال، وهي ما يُبشِّر به شتنر على نطاق واسع جداً. إنَّهم لا يطرحون على البشر المطلب الأخلاقي: أحبّوا بعضكم، لا تكونوا أنانيين... وعلى النقيض من ذلك، فهم يدركون جيداً أنَّ الأنانية، مثلها مثل التفاني بالضبط، هي في ظروف مُحدَّدة، شكل ضروري للتوكيد الذاتي للأفراد."[2] والقصد من هذا القول أنَّ الأخلاق هي من طبيعة مادية، وأنَّ الإنسان أوجدها للتخفيف من حدَّة الصراع الاجتماعي، وأنَّ ماركس يَعُدُّها إحدى أدوات تزييف الوعي الاجتماعي، وبخاصة الأخلاق الدينية.

**- الصراع جوهر العلاقات الاجتماعية:**

يقود صراع الإنسان مع الطبيعة إلى السيطرة عليها عن طريق الأدوات التقنية، ويحاول الإنسان -بالأسلوب نفسه- السيطرة على الحياة الاجتماعية عن طريق الصراع الاجتماعي؛ "فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة كانت تُستبعَد من التاريخ، الأمر الذي يترتَّب عليه التضاد بين الطبيعة والتاريخ. ونتيجة ذلك، فإنَّ أنصار هذا التصوُّر للتاريخ لم يتمكنوا أنْ يروا في التاريخ إلا الأحداث التاريخية والسياسية الكبرى، والصراعات الدينية، ومختلف الصراعات النظرية، ولم يكن لهم بُدٌّ بصورة خاصة، في كل حقبة تاريخية، من المشاطرة في وَهْم هذه الحقبة."[3] ولهذا، فقد ساد الحياة الاجتماعية منطق الصراع الاجتماعي بين أفرادها والجماعات الاجتماعية الـمُكوِّنة لها.

ورأى ماركس أنَّ التاريخ يبدأ لحظة صراع الإنسان مع الإنسان على ملكية الأرض، وهذا ينافي التصوُّر الديني الذي يفترض أنَّ "الإنسان الديني هو الإنسان البدائي الذي

---

(١) إريك، فروم. **مفهوم الإنسان عند ماركس**، ترجمة: محمد سيد رصاص، سوريا: دار الحصاد للنشر والتوزيع، ط١، ١٩٩٨م، ص٥٧.

(٢) ماركس، وإنجلز، **الأيديولوجيا الألمانية**، مرجع سابق، ص٣١٤.

(٣) المرجع السابق، ص٦٣

ينطلق منه التاريخ كله، وأنَّه ليضع في مخيلته الإنتاج الديني للأوهام في مكان الإنتاج الفعلي لوسائل الوعي، ولجوهر الحياة بالذات."[1]

وأكَّد ماركس أنَّ نوع العلاقات الاجتماعية محكوم بالطبقة الاجتماعية المهيمنة في كل مرحلة تاريخية؛ "فأفكار الطبقة السائدة هي الأفكار السائدة أيضاً في كل حقبة تاريخية، يعني أنَّ الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة. إنَّ الطبقة التي تتصرَّف بوسائل الإنتاج المادي تملك في الوقت ذاته الإشراف على وسائل الإنتاج الفكري."[2] ولهذا، فـ"ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات،"[3] وما يُؤجِّل انفجار الصراع الاجتماعي في المجتمع هو الوعي الزائف الذي تنشره الطبقات المهيمنة في صفوف الطبقات الـمُهيمَن عليها، ويُعَدُّ الدِّين أحد أشكال الوعي الزائف الذي تستخدمه الطبقات المهيمنة في إحكام سيطرتها على المجتمعات الإنسانية؛ تحقيقاً لمصالحها الاقتصادية.

**ت- الصيغة الاجتماعية لمفهوم الإنسان عند إميل دوركايم:**

**- إنسان بلا غيبيات (ثنائية الإنسان والمجتمع):**

رأى دوركايم أنَّه لا وجود لكائن فوق طبيعي، وأنَّ الناس يرمزون إلى ما يعتقدونه من الأرواح بأشياء مُعيَّنة في الحياة الاجتماعية؛ "فالحال أنَّ الاعتقاد في الروح، ككل المعتقدات الدينية، يُطابِق شيئاً واقعياً؛ تمثيل رمزي للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالروح هي ذلك الجزء من المجتمع الموجود داخل الفرد، إنَّها السلطة الأخلاقية للمجتمع، التي تُعَدُّ المرجع الموضوعي الكامن خلف فكرة الروح."[4]

---

(١) المرجع السابق، ص٦٤.

(٢) المرجع السابق، ص٦٩.

(٣) ماركس، وإنجلز، **البيان الشيوعي**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٤) راولز، آن وارفيلد. **نظرية المعرفة عند دوركهايم ضمن كتاب الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم**، ترجمة: حسن احجيج، ملف بحثي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٥م، ص٩٩.

واعتقد دوركايم أنَّ الحياة الدينية بدأت بتقديس الإنسان لبعض الحيوانات أو النباتات، وغيرها من الموجودات الطبيعية؛ ما يعني أنَّ فكرة الإله المفارق للوجود هي ابتكار إنساني ظهر مع التطوُّرات والتغيُّرات التي لحقت بالمجتمعات الإنسانية علىٰ مَرِّ الأزمنة التاريخية؛ "ففي الأصل لم تكن هناك آلهة مميزة عن العالَم، أو علىٰ الأصح، لم يكن هناك آلهة، بل كائنات مُقدَّسة، من غير أنْ تحتمل الصفة الـمُقدَّسة التي تتحلىٰ بها، علىٰ أيَّة حقيقة خارجية، تعتبر مصدراً لها؛ فحيوانات أو نباتات النوع الذي يتخذ طوطماً تكون موضوع العبادة، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ هناك أصلاً من نوع خاص جاء يهبها من الخارج طبيعتها الإلهية."[1] وبهذا ألغىٰ دوركايم فكرة الآمرية الإلهية إلغاءً كلياً، واستبدل بها آمرية الضمير الجمعي؛ إذ قال: "فمن الخداع للنفس القول بوجود ذات أُخرىٰ يُمكِن أنْ تؤدي نفس المهمة، كافتراض الألوهية، وربما اقتضىٰ هذا المسلك نحو مَن اختار بين الله والمجتمع... إنَّ أمر هذا الاختيار يهمني كثيراً؛ فإنّي لا أرىٰ في الألوهية غير المجتمع وقد استحال إلىٰ صورة وتفكير علىٰ نحوٍ رمزي."[2]

**- عقلانيات بلا غيبيات (نحو عقلانية مجتمعية):**

نظر دوركايم إلىٰ العقل بوصفه مفهوماً جمعياً، ورأىٰ أنَّ المجتمع هو مصدر العقلانية، وأنَّه لا وجود لعقلانية فردانية. "فكان دوركايم يُؤكِّد علىٰ أنَّ مقولات الفهم تتسرب إلىٰ عقول الأشخاص الفرديين، بطريقة صادقة تجريبياً، أثناء الممارسات الاجتماعية،"[3] وأنَّ المبادئ الكبرىٰ الـمُؤسِّسة للعقلانية مصدرها المجتمعات الإنسانية. فدوركايم يقول: "إنَّ مبادئ العقل يكمن أصلها بكامله في تجربة القوىٰ الأخلاقية الناتجة عن المشاركة في بعض الممارسات،"[4] وإنَّ الإنسان "يشتمل علىٰ كائنين: كائن فردي أساسه الجسم، يكون مجاله الفعل، ... وكائن اجتماعي يُعبِّر فينا عن أسمىٰ حقيقة، في معناها الفكري والأخلاقي، يُمكِننا معرفتها من خلال الملاحظة، ألا وهي المجتمع."[5]

---

(١) دوركايم، إميل. **في تقسيم العمل الاجتماعي، ملاحظات حول المجتمعات المهنية**، ترجمة: حافظ الجمالي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠١٥م، ص٣٥٩.

(٢) دوركايم، إميل. **الفلسفة وعلم الاجتماع**، ترجمة: حسن أنيس، مصر: المكتبة الإنجلو مصرية، ط١، ١٩٦٦م، ص٩١.

(٣) راولز، **نظرية المعرفة عند دوركهايم**، مرجع سابق، ص١٢.

(٤) المرجع السابق، ص٣٨.

(٥) المرجع السابق، ص١٢٩.

- **أخلاق بلا إيمانيات (الأخلاق الاجتماعية):**

اعتقد دوركايم أنَّ مصدر الأخلاق هو المجتمع، لا الدِّين والعقل؛ "فالمجتمع هو نفسه في الحقيقة الذي أنشأ هذه الفردية الأخلاقية التي تعني عبادة الفرد، فالمجتمع هو الذي سَنَّ نظام هذه العبادة، وهو الذي صنع من الإنسان إلهاً، وهو نفسه الذي صار بعدُ عبداً لهذا الإله."[1] وهذا يعني أنَّ المجتمع يشغل الوضعية نفسها التي يشغلها الإله في الديانات؛ إذ يُشرِّع القيم والقواعد الأخلاقية، ويُجبِر الأفراد بالقهر والعقاب على الخضوع لها.

ورأى دوركايم أنَّ الأخلاق تُجسِّد الوحدة المعنوية بين الضمائر الإنسانية في المجتمع؛ "فالعلاقات الأخلاقية هي علاقات بين الضمائر، وليس هناك ما يخرج عن نطاق ضميري، ويعلو عليه، ويخرج عن نطاق ضمائر الأفراد الآخرين من البشر، ويعلو عليهم، إلا كائن واحد ذو ضمير، وهو المجتمع."[2] وقد زعم أنَّ لكل جماعة إنسانية أخلاقاً مُحدَّدة تحديداً واضحاً، فقال: "ولكل شعب في فترة مُعيَّنة من تاريخه أخلاق خاصة تسوده."[3] وعَدَّ المجتمع الغاية الرفيعة لكل نشاط أخلاقي؛ "فهو أولاً: يتجاوز نطاق مشاعر الفردية، وهو في نفس الوقت، ذو شأن سامٍ رفيع، بالنسبة لهذه المشاعر، وهو ثانياً: يملك كل خصائص السلطة الأخلاقية، التي من شأنها أنْ تفرض الاحترام فرضاً."[4]

- **التعاون جوهر العلاقات الاجتماعية:**

رأى دوركايم -من خلال تصوُّره العضوي للمجتمع- أنَّ العلاقات الاجتماعية بين الأفراد يحكمها مبدأ التعاون الذي يأخذ الطابع الحتمي بينهم، وأنَّ التقسيم الاجتماعي للعمل يُعزِّز هذه الوحدة التعاونية من خلال حاجة الأفراد المادية بعضهم إلى بعض؛ لذا، فإنَّ "تقسيم العمل هو المصدر الأساسي، إنْ لم يكن الوحيد، للتعاون الاجتماعي."[5]

---

(١) دوركايم، **الفلسفة وعلم الاجتماع**، مرجع سابق، ص١٠٠.

(٢) دوركايم، إميل. **التربية الأخلاقية**، ترجمة: السيد محمد بدوي، مصر: المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١٧م، ص٦٠.

(٣) دوركايم، **الفلسفة وعلم الاجتماع**، مرجع سابق، ص٧٣.

(٤) المرجع السابق، ص٩٤.

(٥) دوركايم، **في تقسيم العمل الاجتماعي، ملاحظات حول المجتمعات المهنية**، مرجع سابق، ص٨٩.

واعتقد دوركايم أنَّ المجتمع يسوده التعاون الاجتماعي المادي الذي يشمل مختلف الوحدات الـمُشكِّلة للنسق الاجتماعي. "وهناك تعاون اجتماعي ينشأ عن وجود عدد من حالات الوجدان المشتركة بين كل أفراد المجتمع الواحد... ويتعلَّق الجزء الذي يخص التعاون في الاندماج الاجتماعي العام."[1] وأكَّد أنَّ التعاون الاجتماعي يُسهِم في عملية الاندماج الاجتماعي للأفراد في المجتمع، وأنَّ الضمير الجمعي يُرسِّخ العلاقات الاجتماعية التعاونية بين الأفراد، وأنَّ المجتمعات الإنسانية انتقلت من طور العلاقات الاجتماعية القائمة على التعاون التضامني إلى طور العلاقات الاجتماعية القائمة على التعاون الآلي.

**ث- الصيغة السيكولوجية لمفهوم الإنسان عند سيجموند فرويد:**

**- إلغاء الآمرية الإلهية؛ الإنسان والإله الأب (عقدة أوديب):**

اشتُهِر فرويد بمقولة: "الدِّين مرض نفسي أصاب الإنسانية في مرحلتها التاريخية البدائية"؛ إذ قال: "تقودنا أبحاثنا إلى الاستنتاج بأنَّ الدِّين ما هو إلا عصاب تشكو منه الإنسانية."[2] والعصاب من دون استثناء هو نتاج اضطرابات جنسية، وقد بيَّنَ "الفحص التحليلي النفسي للفرد بمنتهى الجلاء أنَّ إله كل إنسان منوط بموقفه إزاء بيئته المادية، ويتنوع ويتبدل طرداً مع هذا الموقف، وأنَّ الإله ليس صميمه سوى أبٍ ذي مكانة أكثر رفعة."[3]

فلا وجود لإله إلا في مخيلة الإنسان البدائي، "والطوطم بصفة عامة حيوان من الحيوانات التي يؤكل لحمها، وغير مُؤذٍ، أو بالعكس خطر ومهاب الجانب، وفي النادر عبارة عن نبات أو قوة طبيعية (مطر، ماء) تربط بينها وبين الجماعة صلة خاصة."[4] ثمَّ تطوَّرت هذه الطوطمية، "وتقدَّمت باتجاه أنسنة الكائن المعبود. فقد حلَّت محلَّ الحيوان الإله إنسانية

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٩.

(٢) فرويد، سيجموند. **موسى والتوحيد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٤، ١٩٨٦م، ص٦٨-٦٩.

(٣) فرويد، سيجموند. **الطوطم والحرام**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٩٧م، ص١٩٢.

(٤) المرجع السابق، ص١٠.

لا يخفىٰ علينا أصلها الطوطمي."[1] وهذا يعني بوضوح أنَّ فرويد أنكر إنكاراً كلياً فكرة الألوهية التي عرفتها المجتمعات الإنسانية كلها، وزعم أنَّ هذه الفكرة قد نجمت عن تخيلات نفسية، واضطرابات جنسية في العمر الباكر من تاريخ الإنسانية.

ورأىٰ فرويد أنَّ الإله يُمثِّل العلاقة الجنسية المضطربة بين الأب وابنه؛ إذ إنَّ "فعلة كل شيء ترتد إلىٰ العلاقة بين الابن والأب. فالله هو أب موقر معظم، والحنين إلىٰ الأب هو جذر الحاجة الدينية."[2] ولهذا استُبدِل الأب بالإله، ثمَّ ظهرت الديانات، وتطوَّرت من حالة طوطمية إلىٰ حالة الديانات التوحيدية والمذاهب الدينية التي زعم فرويد أنَّها جميعاً أوهام "لا سبيل إلىٰ إقامة البرهان عليها، ولا يُمكِن أنْ يُرغَم أيُّ إنسان علىٰ أنْ يَعُدَّها صحيحة، وعلىٰ أنْ يُؤمِن بها."[3]

وهذا التحليل النفسي لفرويد يقودنا إلىٰ "نفي الله وكل مثل أعلىٰ أخلاقي؛"[4] إذ نستشف من كلامه أنَّه لا وجود للإله، وأنَّ كل ما فعلته الإنسانية خلال مسيرتها التاريخية هو تحويل الطوطم -بوصفه ابتكاراً دينياً من طرف الإنسان البدائي- إلىٰ إله مفارق للوجود العيني، ولكنَّ فرويد في مقابل إنكاره الآمرية الإلهية، ابتكر الآمرية اللاشعورية، حيث يخضع كل إنسان لمبدأ اللاشعور، الذي عَدَّه المبدأ الوحيد الذي نُفسِّر به كل سلوكياته، كأنَّه استبدل الإله الذي يحكم الإنسان من الداخل مُمَثَّلاً في اللاشعور بالإله الذي يحكمه من الخارج.

**- عقلانيات بلا غيبيات (العقلانية اللاواعية):**

اعتقد فرويد أنَّ العقلانية التي يتغنّىٰ بها الفلاسفة تفتقر إلىٰ أساس نفسي يدعمها؛ فسلوك الإنسان لا يخضع للعقلانية التجريدية، بل إنَّ معظم سلوكياته تخضع للعقلانية اللاشعورية التي يُعَدُّ المكبوت مُحرِّكها الدينامي؛ "فالمكبوت هو علىٰ الدوام لا شعور ولا واع. وكم كانت

---

(١) فرويد، **موسىٰ والتوحيد**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٢) فرويد، سيجموند. **مستقبل الوهم**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٤، ١٩٩٨م، ص٣١.

(٣) فرويد، **الطوطم والحرام**، مرجع سابق، ص٣٣.

(٤) فرويد، **مستقبل الوهم**، مرجع سابق، ص٥١.

الأمور ستبدو بسيطة لو كانت القضية قابلة لأنْ تعكس، ولو كان الفارق في الصفات بين الوعي واللاوعي يتطابق مع هذا التمييز: الانتماء إلى الأنا، والانتماء إلى المكبوت."[1]

ورأى فرويد أنَّ تقويض الدِّين يكون بالتحليل السيكولوجي له، فقال: "مَن يرغب في أنْ يطرد الدِّين من حظيرة حضارتنا الأوروبية، فلن يستطيع وصولاً إلى مبتغاه إلا بمساعدة نظام مذهبي آخر، يتلبس من البداية جميع سمات الدِّين السيكولوجية: القداسة، والصرامة، وعدم التسامح، وحظر أعمال الفكر؛ ذوداً عن حياضه."[2] والـمُلاحَظ هنا أنَّ فرويد قد استبدل بالدِّين اللاهوتي الدِّين الإنساني، وأنَّ السيكولوجيا -من وجهة نظره- تقوم مقام الدِّين نفسه، فتجيب عن الأسئلة الغامضة التي يطرحها الإنسان، وتساعده على مواجهة الغرائز التي تستبدّ به، والتي لا يستطيع العقل الإنساني مجابهتها؛ "فالفرد باعتباره أنَّه (هُو) نفسي مجهول ولا شعوريّ، ويوجد على سطحه (أنا) الذي نما من نواته جهازه الإدراك الحسي."[3]

- **أخلاق بلا إيمانيات (الأخلاق السيكولوجية):**

اعتقد فرويد أنَّ عقدة أوديب هي مصدر الأخلاق، وأنَّ هذه العقدة تجلَّت في عمليات التحريم التي أقرَّتها الديانات في المجتمعات؛ "فالتقييدات الحرمية (التحريمية) ليست شيئاً واحداً والتحظيرات الخلقية أو الدينية الخالصة. فهي لا تُردّ إلى أمر إلهي، بل تفرض نفسها من تلقاء نفسها."[4] ورأى أنَّ معظم الأخلاق قد نشأت في أثناء رحلة التغلُّب على عقدة أوديب. "إن الحرامين الاثنين لطوطمية، اللذين بهما تبدأ الأخلاق الإنسانية، لا يتعادلان في القيمة السيكولوجية، فوحده الموقف التوقيري من الحيوان الطوطمي يرتكز على حوافز وجدانية، فالأب قد مات، وما دام قد مات، فلم يعد ثمَّة عملياً شيء يُمكِن فعله."[5]

---

(١) فرويد، **موسى والتوحيد**، مرجع سابق، ص١٣٣.

(٢) فرويد، **مستقبل الوهم**، مرجع سابق، ص٧١.

(٣) فرويد، سيجموند. **الأنا والهو**، ترجمة: محمد عثمان نجاتي، مصر: دار الشروق، ط٤، ١٩٨٢م، ص٤١.

(٤) فرويد، **الطوطم والحرام**، مرجع سابق، ص٣٢.

(٥) المرجع السابق، ص١٨٨.

ونتيجةً للندم الـمُتولِّد من عقدة أوديب؛ فقد نشأ -بحسب فرويد- ما يُسمّىٰ الوازع الأخلاقي لدىٰ الإنسان. "سينهض الدِّين علىٰ أساس الشعور بالذنب والندامة؛ وستنهض الأخلاق علىٰ أساس ضرورات هذا المجتمع من جهة أُولىٰ، وعلىٰ أساس الحاجة إلىٰ التفكير الـمُتولِّدة عن الشعور بالذنب من الجهة الثانية."[1] إذن، مصدر الأخلاق هو المجتمع الذي يُؤسِّس لمفهوم الأنا الأعلىٰ عند الإنسان، وهذه الأخلاق تنشأ -في نظر فرويد- بسبب خوف الإنسان من السلطة الخارجية المجتمعية؛ ما يُولِّد لديه ما يُسمّىٰ الضمير الأخلاقي. "لقد رسم الأنا الأعلىٰ للجماعة المتحضرة مُثُله العليا، وطرح مطالبه. ومن بين هذه المطالب مطالب تتصل بالعلاقات بين الناس فيما بينهم، ونخصها في مصطلح: علم الأخلاق."[2]

وقد زعم فرويد أنَّ اللذة هي الغاية القصوىٰ التي بُعِثت لأجلها الإنسانية، فقال: "مبدأ اللذة دون غيره هو الذي يُحدِّد هدف الحياة، ويتحكَّم من البدء بعمليات الجهاز النفسي. ومع ذلك يقف الكون قاطبةً من برنامجه موقف الخصام والتحدي."[3]

ورأىٰ أنَّ الحضارة جاءت لتقييد اللذة الإنسانية، مُستخدِمةً في ذلك السلطة القهرية، وبهذا يكون فرويد قد نـزل بالإنسان إلىٰ المرتبة الطينية (التراب) بلغة التراث الإسلامي، وسَدَّ أمامه أيَّ توق للارتقاء في عالَم الروح.

- **العدوانية جوهر العلاقات الاجتماعية:**

اعتقد فرويد أنَّ الإنسان عدواني بطبيعته السيكولوجية، خلافاً للدِّين الذي يرىٰ أنَّ الإنسان خير بطبعه، فقال: "صحيح أنَّ أولئك الذين يُؤْثِرون حكايات الجن يصمّون آذانهم حين نُحدِّثهم عن ميل الإنسان الفطري إلىٰ الأذية، والعدوان، والتدمير، وبالتالي إلىٰ القوة والوحشية."[4]

---

(١) فرويد، **الطوطم والحرام**، مرجع سابق، ص١٩١.

(٢) فرويد، سيجموند. **قلق في الحضارة**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨٢م، ص١١٤.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص٨٤.

ومن ثَمَّ، فإنَّ الأخلاق التي ولَّدتها الإنسانية نجمت عن عدم قدرة الإنسان على تحقيق عدوانيته في الواقع الاجتماعي. "فالعداوة، أي رفض العالَم الخارجي، ترفع في الأنا الأعلى قوَّة الضمير الأخلاقي إلى درجة بالغة السمو. فما ذاك الحظّ سيتم للإنسان، تمسَّك ضميره بأهداب الحلم والتسامح، وغفر الكثير من الأشياء، ولكن ما إنْ تحدق بالإنسان مصيبة حتى ينكفئ على ذاته، ويُقرِّب خطاياه."(١)

ولذلك، يسود المجتمعات الإنسانية نوع من العلاقات الاجتماعية العدوانية؛ "فليس الإنسان بذلك الكائن الطيّب السمح، ذي القلب الظمآن إلى الحُب، الذي يزعم الزاعمون أنَّه لا يدافع عن نفسه إلا متى هوجم، وإنَّما هو على العكس كائن تنطوي معطياته الغريزية على قدر لا يستهان به من العدوانية."(٢) ولهذا رأى فرويد أنَّ الحضارة تُسهِم في الحدِّ من عدوانية العلاقات الاجتماعية، وتعمل على تنظيمها. "فإنْ لم تقم مثل هذه المحاولة، خضعت تلك العلاقات الاجتماعية للتعسُّف الفردي، وبعبارة أُخرى، تَولّى تنظيمها الفرد الأقوى جسمانياً على نحوٍ يخدم مصالحه الخاصة ودوافعه الجنسية الغريزية."(٣)

## ثانياً: النموذج الائتماني؛ إعادة الوصل بين الدِّين ومفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية البديلة

إنَّ المآزق المعرفية التي تعانيها العلوم الاجتماعية الغربية دفعت العديد من الباحثين في مختلف حقول المعرفة إلى طرح بدائل معرفية ومنهجية لها، وذلك بإعادة النظر في جهازها المفاهيمي. ويُعَدُّ مفهوم الإنسان أحد المفاهيم التي طالها النقد المعرفي والمنهجي، وتُظهِر الدراسات النقدية أنَّ نقد مفهوم الإنسان وصياغة بديل له يتطلَّب تفكيك النموذج المعرفي الوضعي (الدنياني)؛ بُغْية طرح نموذج جديد. ولهذا نعتقد أنَّ الوصول إلى مفهوم الإنسان البديل يكون بتأسيس النموذج المعرفي الائتماني،(٤) وأنَّه توجد جملة من الـمُبرِّرات

---

(١) المرجع السابق، ص٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧٢.

(٣) المرجع السابق، ص٤٩.

(٤) أشار طه عبد الرحمن في كتابيه: "روح الدين" و"بؤس الدهرانية" إلى الفلسفة الائتمانية، وأُسسها، ومنطلقاتها؛ لذا يُمكِننا استثمارها معرفياً في تأسيس النموذج الائتماني في العلوم الاجتماعية.

والـمُسوِّغات التي تدفعنا إلىٰ تبنّي هذا النموذج؛ لإعادة التأسيس لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية البديلة، والتي يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

أ- الـمُسوِّغ المعرفي الأوَّل: الانخراط المعرفي مع التيارات الفلسفية في نقد مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية، وطرح بديل لمفهوم الإنسان انطلاقاً من الرؤية التوحيدية للعالَم. فكما هو معلوم، "يشعر الإنسان الحديث أنَّه قَلِق، وبأنَّ تحيُّره يزداد، ويعمل، ويُكافِح، إلا أنَّه يُدرِك مغموماً معنىٰ العبث فيما تعلَّق بنشاطاته. وبينما تزداد سيطرته علىٰ الطبيعة، يشعر بالعجز في حياته الفردية وفي المجتمع."[1]

ب- الـمُسوِّغ الأخلاقي الثاني: الآفات الخُلُقية التي لحقت بالإنسان نتيجة استخدام التقنية وتطبيقاتها. وقد زاد الأمر سوءاً الإقصاء الممنهج الذي تعرَّضت له القيم الدينية في المجال التداولي الغربي؛ "فالإضرار بالأخلاق الدينية -إنْ إقصاءً، أو استيلاءً، أو استبدالاً- ما لبث أنِ انعكست آثاره السلبية علىٰ النظام العلمي التقني للعالَم؛ ذلك أنَّ هذا النظام لم يبلغ مراده من وراء قطع صلته بهذه الأخلاق، ألا وهو تحصيل كمال السيادات الثلاث: التنبُّؤ، والتحكُّم، والتصرُّف، بل إنَّه صار لا يقدر علىٰ أنْ يمنع نفسه من الانجرار التدريجي إلىٰ مسارٍ تَحفُّه الأخطار والأهوال من كل جانب."[2]

وبناءً علىٰ هذا الضرر المادي، نرىٰ أنَّ القيم الإسلامية كفيلة بإعادة رأب الصدع الأخلاقي الذي تعرفه الإنسانية المعاصرة؛ "فمستقبل الإنسانية القلق علىٰ المدىٰ المنظور رهنٌ بنجاح الأُمَّة الإسلامية في إصلاح مناهجها، وتقديم النموذج الإسلامي الحي، الذي يُقدِّم البديل للحضارة الغربية المعاصرة، وذلك بما يمنحه للإنسان من غائية الوجود المقنعة، وما يُقدِّمه للإنسانية من الاستقرار الاجتماعي والسلام والأمن العالمي."[3]

---

(١) إريك، فروم. **الإنسان من أجل ذاته: بحث في سيكولوجية الأخلاق**، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٣٨.

(٢) عبد الرحمن، طه. **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٠م، ص١٢٣.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. **قضية المنهجية في الفكر الإسلامي**، بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩م، ص٥٤.

ت- الـمُسوِّغ الإنساني الثالث: مشاركة بقية العقول الإنسانية في صياغة مفهوم بديل للإنسان في العلوم الاجتماعية، علماً أنَّه يُمكِننا الاستثمار في التراث العربي الإسلامي لصياغة هذا المفهوم البديل؛ شرط عدم الانفصال عن الشروط التاريخية والسياقات الاجتماعية. ولا شكَّ في أنَّ هذا التأسيس تثمر معه دراسات وأبحاث علمية تتجاوز مفهوم الإنسان في النموذج الدنياني، وتنتقل -بحسب طه عبد الرحمن- من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر. "أمّا الإنسان الكوثر فهو، بخلاف الإنسان الأبتر، لا يكتفي بأنْ يستثمر كل قواه وملكاته، إحساساً ووجداناً، خيالاً وعقلاً، ذاكرة وإرادة، ويُحقِّق مختلف إمكاناته ومُكوِّناته، بل أيضاً يذهب بهذا الاستثمار للقوى والتحقيق للإمكانات إلى أقصاها... كل ذلك يورثه القدرة على أنْ يُحقِّق التكامل لذاته."[1]

## ١- مصادر النموذج الائتماني المعرفية:

### أ- رؤية العالَم التوحيدية:

تُعَدُّ هذه الرؤية الأساس الميتافيزيقي للنموذج المعرفي الائتماني، وتقوم على فكرة الآمرية الإلهية؛ إذ نجد فيها أنَّ الله يقوم في مركز عالي الوجود بالذات، "وكل الأشياء الأُخرى، الإنسانية وغير الإنسانية، مخلوقات له، وإذ ذاك فهي بحدِّ ذاتها منـزلة منه في تراتبية الوجود بصورة مطلقة... إنَّ كلمة الله من وجهة دلالية هي "الكلمة-المركز" العليا في معجم القرآن."[2]

ويُعَدُّ التوحيد المبدأ الرئيس لرؤية العالَم التوحيدية؛ "لأنَّه الإجابة الكونية الفطرية السوية للبُعْد الروحي للإنسان في فهم ذاته مبتدأً ومآلاً، وهو سقف المنطق الإنساني في فهم أبعاد الحياة والوجود، وما وراء الحياة والوجود."[3] قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ

(١) عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٦م، ص٤١.

(٢) ازيوتوسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال محمد جهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٢٧-١٢٨.

(٣) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الحضارية الكونية القرآنية**، بيروت: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط١، ٢٠٠٩م، ص١١٥.

ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [الشورىٰ: ١١]، وقال سبحانه: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٦٤﴾ [النمل: ٦٤].

والرؤية التوحيدية هي مبدأ كل معرفة إنسانية، والقصد من هذا، كما قال الفاروقي: "الإقرار بأنَّ الله تعالىٰ هو الحق، وأنَّه واحد أحد لا شريك له. ويستبطن هذا الإقرار وجوب أمر البتِّ في كل خلاف، وفي كل شكٍّ، أنَّه سبحانه وتعالىٰ، وبأنَّه لا دعوىٰ تستعصي علىٰ المعايرة والبتِّ القاطع فيها. فالتوحيد إقرار بأنَّ الحقيقة قابلة لأنْ تعرف، وأنَّ بوسع الإنسان أنْ يصل إليها."(١)

وتتجلّىٰ رؤية العالَم التوحيدية في إنسان التزكية؛ ذلك أنَّ التوحيد هو الحقيقة المركزية في هذا الوجود، "وهي حقيقة تستمد قيمتها من ذاتها، وغيرها من الحقائق إنَّما يصدر عنها. والكون كله خاضع بالفطرة لمقتضيات التوحيد، فإذا أراد الإنسان أنْ ينسجم مع فطرة الكون، فلا بُدَّ له أنْ يتزكّىٰ، ويتوجَّه إلىٰ الله وحده بالعبادة."(٢) وتقع علىٰ إنسان التزكية مهمة الاستخلاف والإعمار الكوني، إلىٰ جانب مسؤوليته عن الكون، وعدم التصرُّف فيه عبثاً. ويترتَّب علىٰ ذلك مبدأ المحافظة علىٰ الكون وموجوداته، والتعامل معها بصورة أخلاقية.

وتنهض رؤية العالَم التوحيدية علىٰ نوع من العلاقات الإنسانية القائمة علىٰ الإعمار الخيري للكون؛ فالإنسان الذي يؤمن بوحدانية الله يجد الوحدانية والعبودية أمرين متلازمين، "يرتبطان ارتباطاً مباشراً، ويجعلان الإنسان ملتزماً بتعليمات الوحي القرآني في الاتِّصاف بالتقوىٰ، وإقامة مجتمع العدل والإخوة الإنسانية، وأداء أمانة الاستخلاف، وتوظيف طاقاته في إعمار الكون وبناء الحضارات."(٣) وتسود المجتمع الإنساني الذي تنشده الرؤية التوحيدية روح الإخاء الإنساني، ويحكم العدل أفراده، ولا يحق لأيٍّ منهم تدمير موجوداته الكونية؛ فهم مُكلَّفون بالحفاظ عليها، من باب تأدية الأمانة التي حملوها.

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد ومضامينه علىٰ الفكر والحياة**، ترجمة: السيد عمر، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٠م، ص٩٠.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي، مقدمات في المنهجية الإسلامية**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م، ص٢٥١.

(٣) ملكاوي، فتحي حسن. **منظومة القيم العليا، التوحيد والتزكية والعمران**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ص٢٣.

ب- الفلسفة الائتمانية:

تُعَدُّ الفلسفة الائتمانية الإطار الفلسفي المرجعي للنموذج المعرفي الائتماني، فإذا كانت الفلسفة الدهرانية تُوظِّف العقل المجرَّد وحده، "فإنَّ الفلسفة الائتمانية تنبني على العقل المؤيد، مُتَّقِيةً مفاسد العقل المجرَّد وعوائق العقل المسدد. ويتضح هذا التفاوت العقلي بين الفلسفة الائتمانية والفلسفات المعهودة غير الائتمانية، شأن الفلسفة الدهرانية، متى قارنّا بين مبادئ العقل الأُولى التي تتحد بها الفلسفة غير الائتمانية، والتي هي: مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع."[1] وتأسيساً على ذلك، تقوم الفلسفة الائتمانية على ثلاثة مبادئ رئيسة، هي:

- **مبدأ الشهادة:** يقوم مبدأ الهوية في الفلسفة الدهرانية على أساس الشيء هو هو، في حين يقوم مبدأ الشهادة على أساس الشيء هو هو متى شهد عليه غيره؛ ذلك أنَّ "الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، مُحصِّلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدءاً بشهادة الإنسان في العالَمِين: الغيبي والمرئي التي يُقِرُّ فيها بوحدانية الله، وشهادة الخالق على هذه الشهادة."[2]
- **مبدأ الأمانة:** يقع مبدأ الأمانة على طرف النقيض من مبدأ عدم التناقض في الفلسفة الدهرانية، الذي يقتضي أنَّ الشيء ونقيضه لا يجتمعان، في حين أنَّ الشيء ونقيضه في الائتمانية لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً؛ ذلك أنَّ "الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرَّد من روح التملُّك، مُتحمِّلاً كافة مسؤولياته التي يوجبها كمال عقله، بدءاً بالمسؤولية عن الأفعال، وانتهاءً بالمسؤولية عن الناس، والمسؤولية عن سواهم من الكائنات الحية، والمسؤولية عن الأشياء."[3]
- **مبدأ التزكية:** يقوم هذا المبدأ على تقرير أنَّ "التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنـزّلة؛

(1) عبد الرحمن، طه. **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٦م، ص١٤.
(2) المرجع السابق، ص١٤.
(3) المرجع السابق، ص١٥.

ابتغاءً لمرضاة الخالق جَلَّ جلاله، وحفظاً لأفضلية الإنسان في الوجود."[1] ويترتَّب على هذا المبدأ أنَّ الإنسان ماهية أخلاقية، وأنَّ "واجب الإنسان، في العالَم الائتماني، أنْ يطلب التقدم المعنوي كما يطلب التقدم المادي، بل واجبه أنْ يجعل التقدم المادي تابعاً للتقدم المعنوي، وإلا لا تقدم في إنسانيته."[2]

**ت- السياق التاريخي المحلي والكوني:**

إنَّ التأسيس لمفهوم بديل عن الإنسان في العلوم الاجتماعية يقتضي أنْ يكون هذا البديل منغرساً في السياق التاريخي للمجتمعات الإنسانية المعاصرة، وأنْ يملك الإنسان الكوني البديل الذي ننشده قدرة على تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية الراهنة. وهذا التأسيس المعرفي لمفهوم الإنسان له ما يُسوّغه؛ فمن جهة، نلحظ الآفات الاجتماعية والأخلاقية الناجمة عن تدمير القيم الأخلاقية في المجتمعات الحضارية الغربية، ومن جهة أُخرى، نلحظ التردّي الاقتصادي والسياسي في المجتمعات الحضارية غير الغربية، ثمَّ ازدواجية أزمة الإنسان في العالَمَينِ: الشرقي، والغربي؛ لذا يُجسِّد مفهوم الإنسان البديل في العلوم الاجتماعية "رؤية العلوم الإسلامية في ظاهرها ومضمونها رؤية توحيدية خالصة، تنطلق من الرؤية التوحيدية للعلم ودوره في الحياة، حيث لا تفصل وتقيم الحواجز والجسور بين الوحي والعقل، وبين الدِّين والدنيا، وبين الغيب والشهادة، ومن ثَمَّ حملت هذه العلوم واحتوت بداخلها رؤية وفلسفة للاجتماع وسننه، ولقواعد السياسة وطرائقها."[3]

## ثالثاً: مبادئ النموذج الائتماني في التأسيس لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية

بعد أنْ تناولنا مصادر النموذج المعرفي الائتماني، ننتقل إلى خطوة منهجية تالية، تتمثَّل في تحديد أهم المبادئ التي يقوم عليها هذا النموذج، وكيف تُسهِم هذه المبادئ في بلورة مفهوم جديد للإنسان في مجال العلوم الاجتماعية. وكما هو معلوم، فإنَّ كل تأسيس يخضع لجملة من المقتضيات الفلسفية والعلمية، التي يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

(١) المرجع السابق، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٧.

(٣) عزت، هبة رؤوف. **نحو عمران جديد**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط١، ٢٠١٥م، ص٩.

### ١- الإنسان وتعدُّد مراتب الوجود:

تنحصر مراتب الوجود في النموذج الدنياني في ثنائية (الإنسان، والطبيعة)، في حين نجدها في النموذج المعرفي الائتماني في ثلاثية (الله، والإنسان، والطبيعة). ولا تكون هذه المراتب الوجودية في حالة استقلال عن بعضها بعضاً؛ إذ إنَّ لكل مرتبة وجودية علاقةً بالمرتبة التي تليها، ويأتي في أعلاها مرتبة الألوهية. "في المرتبة الأُولىٰ لا يوجد سوىٰ واحد أحد، هو الله المطلق القادر. وهو الله الدائم المتعال، لا شبيه له. باقٍ إلىٰ الأبد مطلقاً، لا شركاء، ولا أعوان. وفي المرتبة الثانية يوجد المكان والزمان، والخبرة والخليقة، وهي تضم جميع المخلوقات وعالَم الأشياء والنبات والبر والجن والملائكة والسماء والجنة والنار، وكل مالوا إليه منذ جاءوا إلىٰ الوجود."[1]

وعملية الربط بين هاتين المرتبتين الوجوديتين تكون من خلال حياة الإنسان في عالَمَينِ؛ "فالأصل في الإنسان أنْ يحيا علىٰ الأقل في عالَمَينِ، أحدهما مرئي، إذ يحيا فيه علىٰ جهة الانوجاد، والآخر غيبي، إذ يحيا فيه علىٰ جهة التواجد. فلا يكفي أنْ يأتي الإنسان أعماله، ويتفقد أحواله، ويُجدِّد أوضاعه، مُعتقِداً تأثير الجانب الغيبي من الحياة فيها، بل لا بُدَّ أنْ تتشكَّل هذه الأعمال والأحوال والأوضاع في كينونتها وماهيتها وبنياتها وأطوارها بمقتضيات هذه الحياة المزدوجة، فلا تنفك جوانبها المشهودة عن جوانبها المغيبة."[2]

ويترتَّب علىٰ المبدأ الثنائي لعالَم الوجود (عالَم الغيب، وعالَم الشهادة) أنْ يكونَ الفعل الإنساني محكوماً بهذه الثنائية، فيعتقد جازماً أنَّ لكل فعل في عالَم الشهادة جزاءً في عالَم الغيب، ومنه يصل بين العالَمَينِ في كل حركة أو خطوة يخطوها.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ فطرة الإنسان ترتبط بعالَم الغيب؛ فمن أجل أن يتمكن الإنسان من "استيعابه للتوحيد وفهمه له (فقد) أُرسِيت دعائمه، وأُقيمت قواعده في فطرة الإنسان،

---

(١) الفاروقي، إسماعيل راجي، والفاروقي، لمياء لويس. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٢.

(٢) عبد الرحمن، طه. **روح الدين: من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠١٢م، ص٤٠.

كما أُقيمت أُسسه في طبيعته، وأوجد الله تبارك وتعالىٰ في الفطرة الإنسانية والطبيعة الآدمية البشرية نـزوعاً لا يتوقف إلىٰ إدراك التوحيد وفهمه ثم الإيمان به واليقين فيه."[1] والإنسان محاط بالغيب إحاطة الشهادة به، "بل إنَّ إحاطته فوق إحاطتها، وما ذلك إلا لأنَّ الإنسان لا تنحصر ذاته في النفس، بل تتعدّىٰ إلىٰ الروح، ولا تنحصر رؤيته في البصر، بل تتعدّىٰ إلىٰ البصيرة، فإذا كان يحيا بنفسه في العالَم المرئي، فإنَّه يحيا بروحه في العالَم الغيبي."[2] وهذه البصيرة تُوسِّع نظر الإنسان إلىٰ الوجود بوصفه آيات؛ "لأنَّ الأنموذج الائتماني ينفي نفياً باتّاً الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدِّين كممارسة متصلة بالعالَم، باعتبار العالَم مجموعة من الآيات التكوينية، والدِّين مجموعة آيات تكليفية، والآية غير الظاهرة."[3]

إنَّ هذا المبدأ الـمُتمثِّل في النظر إلىٰ الظواهر بوصفها آيات يُوسِّع مراتب المنهج العلمي، فلا يختزل البحث العلمي في عملية الوصف الظاهري للظواهر، وإنَّما يتخطّاها إلىٰ مرحلة التأمُّل في صانعها وخالقها، حتىٰ إنَّ الإنسان -في مجال العلوم الاجتماعية- يكشف من خلال النظر الآياتي عن السنن والنواميس التي تحكم سير المجتمعات الإنسانية والحضارات.

## ٢- الإنسان وتعدُّد مراتب العقلانيات:

اختزل النموذج الدهراني العقل إلىٰ أدنىٰ مراتبه، وقد اعتقد الباحثون في المجال التداولي الغربي أنَّ العقل الأداتي التجريدي هو أرقىٰ العقلانيات، في حين أنَّ العقلانية التي وُسِم بها الإنسان في هذا النموذج تتنـزَّل مرتبة من مراتب عديدة لهذه العقلانيات، ولا يعدو العقل أنْ يكون فعلاً من الأفعال الإنسانية، "مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنَّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهذه الذات هي التي تَميَّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية

---

(١) العلواني، طه جابر. **التوحيد والتزكية والعمران**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣م، ص١٢.

(٢) عبد الرحمن، **روح الدين: من ضيق العلمانية إلىٰ سعة الائتمانية**، مرجع سابق، ص٢٤.

(٣) عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص٩٥.

العربية، ألا وهي القلب، فالعقل للقلب كالبصر للعين."[1] وهذا خلاف ما ذهبت إليه النظرية العقلانية التي أنتجها الفلاسفة الغربيون؛ إذ نظروا إلى العقل بوصفه جوهراً قائماً في ذات الإنسان، يُفارِق به عالَم الحيوان.

ولهذا، فنحن لا نُنكِر فعالية العقل الأداتي في مجال العلوم، وإنَّما نُنكِر حصر العقل فقط في هذه الفعالية، وتحويله إلى مرجعية معيارية للحكم على القضايا كلها. ومن ثَمَّ، فإنَّنا نسعى إلى توسيع مجال العقل بحيث يخترق الحدود جميعاً، ولو نظرنا في الأنموذج الائتماني لوجدنا أنَّه يُمكِن تسديد العقل عن طريق الوحي الديني. وكما هو معلوم، فإنَّ "القرآن يدعو الإنسان إلى الاستدلال على وحدة الله وجلاله وقدرته بالنظر إلى ملكوته، والتأمُّل في آياته. كذلك يدعو القرآن الإنسان إلى التصديق بمرجعيته الإلهية، وإلى التيقن بمصدريته العلوية من خلال تدبُّر آياته، والتأمُّل في تماسُك عبارته واتِّساق معانيه."[2]

ولا يُمكِن للعقل الإنساني -بما يملك من علم وأدوات- أنْ يحيط بما وراء المجرَّد والمحسوس؛ لذا يُسهِم القرآن الكريم في إكسابه معارف يقينية عن عالَم الغيب، ويُزوِّده بجملة من المعارف عن بداية الخلق وغاياته، وعن مآلات الإنسانية. "فيُزوِّدنا القرآن الكريم بتوجيهات عديدة، وإشارات كثيرة، تساعد في تعيين الغايات الكلية للوجود الإنساني، وعلاقته بمحيطه التاريخي، وعلاقة الفعل الإنساني بالفعل الإلهي، كما يُزوِّدنا بإشراقات هامة لتحديد البنية الأساسية للطبيعة الإنسانية."[3]

ويُسهِم منهج الجمع بين القراءتين في التأسيس للعقلانية التكاملية؛ "فالجمع بين القراءتين يعتمد على الربط بين القرآن بوصفه محتوى الوعي المعادل للوجود الكوني وحركته، وما يتمظهر به هذا الوجود من تشيُّؤ وتكوين ودالّات. فكلاهما (القرآن، والوجود الـمُتشيِّئ) يكمل الآخر في الكشف عن دلالات الوجود وقوانينه، القرآن بمقولاته،

(١) عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٨م، ص١٨.
(٢) صافي، لؤي. **إعمال العقل من النظرة التجزئية إلى الرؤية التكاملية**، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٨م، ص٨٧.
(٣) المرجع السابق، ص٢٩٨.

والطبيعة بحركاتها."[1] ويُمكِننا توظيف هذا المنهج التكاملي في دراسة الظواهر الاجتماعية في العلوم الاجتماعية، وتجاوُز مرحلة وصف الظواهر التي تُقِرُّها منهجية التشيُّؤ إلى مرحلة التأويل التي تُقِرُّها منهجية الخلق، وبهذا نُحقِّق وحدة الحقيقة في النموذج المعرفي الائتماني. "ووحدة الحقيقة تفرض أنَّه لا يوجد تعارض أو خلاف تفاوت مطلق بين العقل والوحي. فوحدة الحقيقة ترفض قاطعاً وجود مبدأ، أو حقيقة، أو فهم يُمكِن أنْ يزيل التناقض."[2]

## ٣- الإنسان وتعدُّد مراتب الأخلاق:

يُعَدُّ الإنسان في النموذج الدنياني مُتعدِّد الماهيات (سيكولوجية، عقلانية، طبيعية، اجتماعية)، في حين أنَّه واحدي الهوية، وماهية أخلاقية في النموذج الائتماني. وإذا كانت الأخلاق تتعدَّد بتعدُّد هذه الهويات، وتتكاثر مرجعياتها ومصادرها، فإنَّ الأخلاق في النموذج الائتماني واحدية، ومصدرها واحد، لكنَّها مراتب ومستويات. "المسلّمة الأُولى للأخلاق الإسلامية أنَّه لا إنسان بغير أخلاق؛ فلا يخفى أنَّ الأخلاق الحسنة صفات مخصوصة الأصل، فيها معانٍ شريفة، أو قُلْ قيم عليا، كما لا يخفى أنَّه ليس في كائنات هذا العالَم مثل الإنسان تطلُّعاً إلى التحقُّق بهذه المعاني والقيم، بحيث يكون له من وصف الإنسان على قدر ما يتحقق به منها."[3]

ومصدر الأخلاق في النموذج الائتماني هو الوحي الرباني (القرآن الكريم، والسُّنة النبوية)؛ "فلقد علَّمنا هذا الكتاب أنَّ النفس الإنسانية قد تلقَّت في تكوينها الأوَّلي الإحساس بالخير وبالشر. ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۝٨﴾ [الشمس: ٧-٨]، وكما وهب الإنسان ملكة اللغة، والحواس الظاهرة، فإنَّه زوَّده أيضاً ببصيرة أخلاقية. ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ۝١٥﴾ [القيامة: ١٤-١٥]."[4]

---

(١) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية: أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، بيروت: دار الهادي، ط١، ٢٠٠٣م، ص١٧٧.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي. **أسلمة المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل**، ترجمة: عبد الوارث سعيد، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٣م، ص٥٣.

(٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، مرجع سابق، ص١٤٧.

(٤) دراز، عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن الكريم**، تعريب: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار البحوث العلمية، د.ت، ص٢٧.

ولـمّا كان الإنسان يتقلَّب في حياته أطواراً، فإنَّه يتدرَّج حتماً في مراتب الأخلاق أطواراً، وتكون أدناها الأخلاق التي تحفظ المبادئ الكبرى للتعامل الإنساني، مثل: الأخلاق المهنية، والأخلاق الطِّبِّيَّة، والأخلاق الإعلامية، والأخلاق البيئية... وتكون أخلاق التزكية أرقاها؛ "فالتزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه ليتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية؛ ابتغاءً لمرضاة الخالق جَلَّ وعلا، وحفظاً لأفضلية الإنسان في الوجود، وتصدياً لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالَم يزداد ضيقاً."[(١)]

وكل ذلك هو للوصول إلى الإنسان الرباني. "والإنسان الرباني له هوية مُحدَّدة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليها، ولكنَّه لا يتمركز حول ذاته. ففي إطار المرجعية المتجاوزة يُمكِنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية)، وإنَّما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة."[(٢)] وعلى هذا، يُنظَر إلى الإنسان في العلوم الاجتماعية بوصفه كائناً أخلاقياً في المقام الأوَّل، ويُنظَر إلى كل سلوكياته وأفعاله بوصفها انعكاساً لهذه الهوية الأخلاقية.

## ٤- الإنسان والعلاقات الاجتماعية الرحيمة:

تُعَدُّ العلاقات الاجتماعية المادية في النموذج الدنياني أحد أبرز أوجه التحديث الاجتماعي والاقتصادي الذي عرفته المجتمعات الغربية، في حين يُعَدُّ الصراع جوهر العلاقات بين البشر. "واعتبار الصراع قاعدة النظام الاجتماعي وللتاريخ عموماً يحمل في طيّاته بذور عقيدة التدمير الذاتي التي يُمكِن أنْ نجد جذورها في دعوة موسى لقومه بعد رِدَّتهم الجماعية وعبادة العجل الذهبي. ﴿فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ عِندَ بَارِئِكُمۡ﴾ [البقرة: ٥٤]، في حين جاء القرآن لينهي هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ﴾ [البقرة: ١٨٧]."[(٣)]

ويطرح النموذج الائتماني صيغة التدافع بين البشر بدلاً من صيغة الصراع؛ "فمفهوم الصراع من أجل التحكُّم والهيمنة يفترض مفهوماً للقوَّة بوصفها قيمة يجب امتلاكها. وفضلاً عن وظيفتها أداة في إطار الحياة الاجتماعية، تصبح القوَّة غاية للتحقيق وقيمة

(١) عبد الرحمن، **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصر: دار الشروق، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٢.

(٣) أبو الفضل، منى. "النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل"، **مجلة إسلامية المعرفة**، س٢، عدد٦، ١٩٩٧م، ص٨٨.

للامتلاك، ويصبح الصراع الآلية المساعدة على ذلك، أمّا في سياق مفهوم التدافع فإنَّ القوَّة ترتبط بميدان الممارسة والنشاط، ولا تكون موضوعاً للامتلاك."[1]

وهكذا أسَّس النموذج الدنياني لعلاقات اجتماعية منفصلة عن كل قيمة، في حين عمل النموذج الائتماني على تأطير العلاقات الاجتماعية بالقيم الأخلاقية؛ لأنَّ "تحقيق الشق الأخلاقي من الإرادة الإلهية ممكن فحسب في سياق علاقات إنسانية متبادلة، كتلك التي تقوم بين أعضاء نظام اجتماعي. ومادة أيَّة قيمة أخلاقية هي عند التدقيق: نسيج العلاقات الإنسانية، والمعاملات بين البشر."[2] وعلى هذا، فإنَّ علاقة اجتماعية من طبيعة روحية تربط الإنسان بأخيه الإنسان، "ومن أجل كون هذه الأخوة روحية، وليس للمادة حظ فيها، لم يُرتِّب الإسلام عليها إلا الأحكام الروحانية القلبية، من: صدق الودِّ، واعتبار التساوي، ومَدِّ يد المعاونة، والمساواة، ونحو ذلك، ولم يُرتِّب عليها شيئاً من آثار الأحكام المادية."[3] وهذا لا يعني أنَّنا نُنكِر العلاقات التعاقدية التي أصبحت ضرورية نتيجة تعقُّد العلاقات في المجتمعات الإنسانية المعاصرة، وإنَّما القصد ألّا نجعلها المنطلق المركزي للتعامل بين الناس؛ إذ تقصي العلوم الاجتماعية العديد من الظواهر التي تخضع للعلاقات الاجتماعية الرحيمة، بل تَعُدُّها أحد المؤشرات الدّالّة على المجتمعات التقليدية.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الإنسان في النموذج المعرفي الائتماني هو مقولة أخلاقية، وكل علاقاته الاجتماعية تقع حتماً ضمن هذه الدائرة الأخلاقية. صحيح أنَّ الصيغ التعاقدية لا تُنكَر لذاتها، وأنَّ الحاجة إليها اليوم أصبحت مُلِحَّة، بيد أنَّ ذلك لا ينفي الصيغة التراحمية بين الإنسان وأخيه الإنسان؛ "فالرؤية التراحمية ترى المجتمع بحسبانه كياناً مُركَّباً تتسم عناصره بالتجانس والتنوع، أي مجتمعاً تراحمياً، العلاقات بين الأفراد فيه علاقات مُركَّبة ومتشابكة،

---

(١) المرجع السابق، ص٩٧.

(٢) الفاروقي، **التوحيد ومضامينه في الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص١٧٢.

(٣) ابن عاشور، الطاهر. **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط٢، ١٩٨٥م، ص١٢٠.

لا يُمكِن التعبير عنها من خلال عقد قانوني واضح. ويُنظَر إلىٰ الإنسان هنا علىٰ أنَّه كائن اجتماعي مُركَّب مُتعدِّد الأبعاد، إنسان إنسان، ومن ثَمَّ فإنَّ الإنسان يسبق الطبيعة."(١)

ولهذا ترىٰ العلوم الاجتماعية، التي يُعَدُّ النموذج الائتماني مرجعيتها، أنَّ العلاقات الاجتماعية ما هي إلا تجلٍّ للقيم الأخلاقية التي يتمثَّلها الأفراد، حتىٰ إنَّ العلاقات الاجتماعية التي نُلاحِظها في المجتمعات الغربية ما هي إلا تجلٍّ للقيم الأخلاقية البراغماتية التي أَسَّست لها الحداثة الغربية بمختلف منظوراتها. وعلىٰ هذا، فإنّا نُؤكِّد أنَّ الحياة الإنسانية تكتمل حين "تشتمل علىٰ كلٍّ من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري."(٢)

**خاتمة:**

انتهىٰ البحث إلىٰ مجموعة من النتائج يُمكِن إجمالها في ما يأتي:

- هيمنة النموذج المعرفي (الوضعاني) علىٰ العلوم الاجتماعية الغربية، ونهله من ثلاثة مصادر معرفية، هي: فلسفة التنوير، ومناهج العلوم التجريبية، والتحوُّلات الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها المجتمعات الغربية. ويُعَدُّ هذا النموذج الإطار المرجعي لمفهوم الإنسان المتداول في العلوم الاجتماعية ومختلف فروعها، الذي يقوم علىٰ أربعة مبادئ معرفية مركزية، هي: إنسان بلا غيبيات، وعقلانيات بلا روحانيات، وأخلاقيات بلا إيمانيات، وعلاقات اجتماعية بلا روحانيات. وقد أَسَّست لمفهوم الإنسان أربع صيغ رئيسة مشهورة في العلوم الاجتماعية الغربية، هي: الصيغة العقلانية مع فيبر، والصيغة المادية مع ماركس، والصيغة السيكولوجية مع فرويد، والصيغة الاجتماعية مع دوركايم.
- إنَّ النقد المعرفي الذي طال مفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية الغربية حفّز العديد من الباحثين إلىٰ طرح بديل لهذا المفهوم. وقد اقترحنا أنْ يكون البديل هو النموذج

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **دفاع عن الإنسان**، مصر: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٣٦١.

(٢) بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: يوسف عدس، مصر: دار الشروق، ط٦، ٢٠١٥م، ص٥٠.

المعرفي الائتماني، الذي توجد له ثلاثة مصادر مركزية (رؤية العالَم التوحيدية، والفلسفة الائتمانية، والسياق التاريخي الكوني والمحلي)، والذي يقوم على أربعة مبادئ معرفية مركزية، هي: الإنسان وتعدُّد مراتب الوجود، والإنسان وتعدُّد مراتب العقلانيات، والإنسان وتعدُّد مراتب الأخلاق، والإنسان والعلاقات الاجتماعية التراحُمية.

- إسهام التأسيس المعرفي البديل لمفهوم الإنسان في العلوم الاجتماعية في تجاوُز الرؤى الأحادية والتبسيطية للإنسان، التي اختزلته في الـمُكوِّن الجسمي الحسّي، وتقديم رؤية تركيبية للإنسان، يجمع فيها البُعْد المادي مع البُعْد الروحي، والبُعْد العقلاني مع البُعْد الوجداني. ويعيد هذا التأسيس الوصل بين مفهوم الإنسان والدِّين بعد الجفاء والعداء بينهما في النموذج الدنياني، ويُحقِّق ماهية الإنسان الأخلاقية، ويعيد القداسة إلى العلاقات الاجتماعية بعد ما دنَّسها النموذج الدنياني.

# الباب الرابع

# سؤال الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر

**الفصل الأول**: الإنسان القرآني: دراسة مقارنة بين خصائص الانسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية

عبد القادر عبد العالي

**الفصل الثاني**: الوحي والثقافة: تواصلات الإنسان الصالح بين ايزوتسو وهابرماس

محمد بابكر العوض

**الفصل الثالث**: مآلات النصوص التأسيسية في رسم ملامح الإنسان عند شريعتي وبيجوفيتش

حنان الحسيني

**الفصل الأول:**

# الإنسان القرآني
# دراسة مقارنة بين خصائص الإنسان وصورته في الاجتهاد الإسلامي والرؤية الغربية

عبد القادر عبد العالي[1]

**مقدمة:**

تكمن أهمية معرفة الإنسان نفسَه في أنَّها تُمثِّل مدخلاً مهماً لمعرفة أبعاد وجوده، والقدرات والإمكانات المتوافرة لديه في تطوير تلك الأبعاد. فهذا النوع من المعرفة هو سبيل إلى معرفة الإنسان خالقَه، ومعرفة سنن الله المبثوثة في عالَم الكون المادي والكون البشري، وهو من المنظور الإسلامي مدخل لمعرفة أسماء الله وصفاته، عن طريق التدبُّر في أدلة العناية والرعاية، التي قد يُهمِلها التفكير وَفق الطريقة الوضعية اللادينية.[2]

ويهدف هذا البحث إلى دراسة محتوى القرآن الكريم دراسة منهجية، تعرض لمدلول الإنسان، وموقعه في الكون، ودوره في نشر رسالة التغيير المنوطة به. وهذه بعض الأسئلة الـمُلِحَّة التي تبحث عن إجابات شافية ونحن نقارب هذا الموضوع من زاوية مفاهيمية: ما مكانة الإنسان في القرآن الكريم؟ ما الخصائص التي ينماز بها؟ كيف يُمكِن فهم أبعاد الإنسان القرآني وخصائصه مقارنةً بالمعارف الوضعية والتاريخية؟ ما ماهية الإنسان في القرآن الكريم؟ كيف نفهم الإنسان القرآني؟ هل نستطيع تناول مسألة الإنسان في القرآن

---

(١) دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة الجزائر٣، أستاذ التعليم العالي، والباحث في قسم العلوم السياسية، جامعة الدكتور الطاهر مولاي-سعيدة، الجزائر. البريد الإلكتروني: abdelaliabk@gmail.com

(٢) قال محمد رشيد رضا في تفسير الآية الكريمة: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ ۗ ٱنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: ٦٥]: "فَإِنَّ الْعِلْمَ بِسُنَنِ الله تَعَالَىٰ فِي عِبَادِهِ، لَا يَعْلُوهُ إِلَّا الْعِلْمُ بِالله تَعَالَىٰ وَصِفَاتِهِ وَأَفْعَالِهِ، بَلْ هُوَ مِنْهُ أَوْ مِنْ طُرُقِهِ وَوَسَائِلِهِ." انظر:
- رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م، ج٧، ص ٤١٦.

ببلورة تصوُّر للإنسان القرآني Homo-Quranicus يُمكِن أنْ يكون نموذجاً إرشادياً ومعيارياً لنظرية عن الإنسان، ولو في مجال تعزيز الوعي القرآني على الأقل؟

إنَّ تعرُّف مكانة الإنسان في القرآن الكريم، والخصائص التي تُميِّزه من غيره، والتي يُنظَر إليها باهتمام في البحث، وما يترتَّب على ذلك من فهمٍ لأبعاد الإنسان المختلفة وتعاملٍ معها؛ كل ذلك لا يتحقَّق إلا بالتصوُّر القرآني، استناداً إلى ثلاثة أبعاد؛ أوَّلها: الإنسان في بُعْده الإنساني، وطبيعة الإنسانية التي يتحقَّق بها وجوده. وثانيها: الفطرة الإنسانية، وكيفية المحافظة عليها، وبيان خصائصها. وثالثها: علاقة الإيمان بالتوحيد بوصفها نوعاً خاصاً من الدِّين والتديُّن، قد يُحافِظ على فطرة الإنسان وإنسانيته.

وهذا يتطلَّب توظيف المنهجية القائمة على المقارنة الموضوعية التي محورها الفهم الإنساني للإنسان، عن طريق القراءة القرآنية، وذلك ضمن مرحلتين؛ الأُولى: المقارنة بين التراث الفكري الغربي والتراث الفكري الإسلامي، والثانية: الإفادة من القراءة والمقارنة السابقة في فهم موضوع التصوير القرآني للإنسان. ويقترح الكاتب لذلك البدء باستعراض ماهية الإنسان في التصوُّرات الفلسفية والفكرية العامة، من خلال مداخل أنثروبولوجية، ثمَّ تصوُّرات بعض مُفكِّري الإسلام، التي تُمثِّل في مجموعها حصيلة ثَرَّة من المعرفة الفلسفية والفكرية والعلمية والأخلاقية؛ ما يساعدنا على تطوير قراءة مُعمَّقة للنص القرآني، وبناء تصوُّر لموضوع الإنسان في القرآن الكريم، استناداً إلى منهج تحليل المضمون، إلى جانب التركيز على مفردة "الإنسان" والمفردات التي تنتمي إلى حقلها الدلالي، مثل: البشر، والإنس، والأناسي، وبني آدم. فبتتبُّع مسألة الإنسان في القرآن الكريم، والسياق الذي عُرِضت فيه، سيتمكَّن المرء من تحسين قراءته للنص القرآني، وفهم مقاصده الإنسانية.

## أولاً: مفهوم "الإنسان" في الفلسفة الغربية وتصوُّراتها

قدَّمت الاجتهادات الفكرية والفلسفية تصوُّرات عدَّة عن الإنسان، تباينت بتبايُن الحضارات والفلسفات والديانات، وكان العامل الـمُشترَك بينها هو التساؤل عن طبيعة الإنسان، وعلاقته بالآلهة في المعتقدات الوثنية القديمة، أو ببني جنسه والأجناس الأُخرى.

ولا شكَّ في أنَّ تأمُّل طبيعة التجربة الإنسانية يُمثِّل أحد الاهتمامات الخاصة بالفكر الإنساني، وذلك بالتساؤل عن طبيعة الإنسان، وعلاقته بالكائنات الأُخرىٰ، وجوهر الماهية الإنسانية، وكيف يتميز الإنسان بسلوكه وطبيعته عن باقي المخلوقات.

وقد غلب علىٰ التصوُّر البدائي للإنسان في حضارات ما قبل الإسلام طابع الأسطورة والخرافة الذي جعل الإنسان يعيش في عالَم من الأوهام والسحر والكائنات الشبيهة بالإنسان وأنصاف البشر والآلهة؛ لذا ظهر كثير من الأبطال والرموز والمعبودات الأسطورية في صورة إنسان ذي رؤوس حيوانية، أو في صورة أنصاف آلهة لها ملامح إنسانية وحيوانية في آنٍ معاً، وهو ما يُلحَظ كثيراً في فنون النحت والرسوم والروايات والأساطير، مثل: ملحمة هوميروس، وملحمة جلجامش، وغيرهما من أساطير الأوَّلينَ.

ثمَّ خطا الوعي البشري خطوات راسخة في تصوُّر الإنسان لنفسه، حين أخذ ينفصل التاريخ عن الأسطورة، وبدأت تظهر معالم الحضارة القائمة علىٰ المعرفة التجريبية والتأمُّلية التي مهَّدت لاحقاً لظهور العلم الحديث وتطوُّر العلوم، والتي ساعدت الإنسان علىٰ بلوغ مرحلة الإيمان والتوحيد، أو الاقتراب من تصوُّراتها؛ فقد ظهرت الشرائع والعقائد التوحيدية الأصلية لليهودية والنصرانية، واضعةً حدّاً لأشكال امتهان الإنسان وتقديمه قرباناً بشرياً للآلهة. وما إنْ جاء الإسلام حتىٰ هدم الكثير من الشرائع والخرافات الوثنية، وحسَّن من الممارسة الإنسانية بتحريم عبودية الأحرار، وتقييد ممارسة الرقِّ، وإنصاف المرأة، وأعاد الاهتمام إلىٰ الإنسان، مُوضِّحاً قيمته، وعلاقته بخالقه، والغاية النبيلة التي خُلِق من أجلها.

وقد استفاد الغرب من التراث الفلسفي والعلمي الذي خلَّفه الـمُسلِمون، ونهلوا من الحضارة العربية الإسلامية، وأعادوا إحياء التراث الروماني واليوناني؛ ما مكَّنهم من النهوض حضارياً وثقافياً وعلمياً. وكان من أبرز الموضوعات التي شغلت الفكر الإنساني والاجتماعي في الغرب، إعادة الاهتمام بالإنسان، وجعله محوراً للحياة؛ ما أسهم في تطوُّر علوم الإنسان، وفلسفة الوجود، وتبلور المذاهب الإنسانية التي عُنِيت بتحسين وجود الإنسان وشروط حياته الأخلاقية، والتي أُدرِجت -فيما بعدُ- ضمن إطار علم الأنثروبولوجيا، وعلوم الإثنولوجيا، والتاريخ الطبيعي والإنساني؛ سعياً إلىٰ تحسين المعرفة بالإنسان.

وتُعَدُّ محاولة نمذجة السلوك الإنساني من الوسائل الفكرية لتنظيم المعارف التي تُعنىٰ بالإنسان، واختصار الطبيعة الإنسانية في مجموعة من المقولات والخصائص التي تتيح فهم سلوك الإنسان في بُعْده الكوني، أو في إطار مجتمعه، أو بيئته الطبيعية والمدنية؛ لذا صيغت نماذج عدَّة تختصر طبيعة الإنسان في أحد أبعاده الوجودية، فنُحِت -مثلاً- العديد من المصطلحات السائدة في الفلسفة والعلوم المعاصرة، للتعريف بسلوك الإنسان النموذجي، من قبيل: الإنسان الاقتصادي Homo Economicus،[1] والإنسان الصانع لوجوده ومصيره Homo Faber،[2] والإنسان المواطن السياسي Homo politicus،[3] والإنسان الأنثروبولوجي Homo anthropologicus. غير أنَّ هذه التصوُّرات ظلَّت جزئية بالرغم ممّا تدعيه من واقعية لطبيعة الإنسان، وغرائزه، ونـزعاته، وحساباته العقلانية، وخصائصه الجوهرية، وسلوكه النمطي الذي يتسم بالكونية.

إنَّ ما يتميز به الإنسان المعاصر حقاً هو النجاح في تطويع الطبيعة، والإفادة المتزايدة من مواردها، وتعديل شروط وجوده فيها علىٰ نحوٍ مُبتكر منذ الثورة الصناعية، وتجاوز ذلك إلىٰ محاولة التحكُّم فيها، والتوسُّع الكبير في استغلال الكثير من الثروات إلىٰ حدِّ الاستنـزاف والنضوب، وترويض المسافات بفضل اختراع وسائل النقل الميكانيكية والآلية؛ ما يُمثِّل طفرة نوعية بانتقال البشرية -أوَّل مرَّة في تاريخها الطويل- من العصر الزراعي التقليدي إلىٰ العصر الصناعي، وما بعد الصناعي خلال بضع مئات من السنين، مقارنةً بآلاف السنين من الحضارة الزراعية، وعشرات آلاف السنين من العصور الحجرية.

بيد أنَّ الاستغلال الجائر لموارد الطبيعة أخذ يُهدِّد وجود الإنسان، ويُنذِر بتلاشي مظاهر التنوُّع الحيوي فيها. ولهذا، فإنَّ الحضارة الإنسانية اليوم تُشكِّل -بحسب أنصار النظرية الخضراء وحماة البيئة- أكبر تهديد لتنوُّع الطبيعة البيئي علىٰ الكرة الأرضية؛ مهد البشرية.

---

(١) يُقصَد به تصوُّر مُفتَرَض لما ينبغي أنْ يكون عليه الإنسان بوصفه كائناً عقلانياً، يبحث فيه عن منافعه الشخصية، عن طريق تعظيم المنافع والمكاسب.

(٢) يعني هذا المصطلح الإنسان الصانع القادر علىٰ استعمال الأدوات وصنعها، ومن ثمَّ صنع مصيره.

(٣) Diener, Paul W. *Religion and Morality: An Introduction*, Westminster John Knox Press, 1997, p 72.

## ١- الإنسان الأنثروبولوجي والبيولوجي:

اهتمَّت دراسات الأنثروبولوجيا وعلم البيولوجيا التطورية بتناول مسألة تطوُّر الإنسان بوصفه كائناً حيّاً في المملكة الحيوانية، ينتمي إلىٰ فصيلة الإنسانيات Hominids، التي تنتمي إلىٰ فرع أكبر هو فصيلة الأوَّليات primates، الـمُنتمِية إلىٰ فرع الثدييات ثمَّ الفقاريات، وذلك ضمن تصنيف الكائنات الحية في علم البيولوجيا.

وقد أطلق عالِم النباتات السويدي كارل لينيوس Carl Linnaeus مصطلح "هوموسابيان" Homo Sapiens، الذي يعني الإنسان العاقل، علىٰ البشر هذه الأيام، بوصفهم إحدىٰ سلالات البشرية التي انقرضت. وهذا البُعْد البيولوجي والأنثروبولوجي الذي يبحث في السلالة البشرية، وطبيعة النشاط البشري، وطريقة تفكيره -في إطار علم الأنثروبولوجيا- أفضىٰ إلىٰ دائرة واسعة من الجدل والنقاش في ما يخصُّ علاقة الدِّين بالإنسان؛ أملاً في تطوير نظريات عن ممارسة الإنسان طقوس الدِّين، فجاء مصطلح "الإنسان الـمُتديِّن" Homo religiosus الذي استخدمه الأنثروبولوجيون ليشير إلىٰ ثلاث دلالات بحسب جيورجي ألس؛ الأُولىٰ: الرجل الـمُتديِّن بمعنىٰ الرائد أو القائد؛ فهو كما أوضح ماكس شيلر Max Scheler الإنسان الذي يُحفِّز إلىٰ ظهور الديانة، ويُؤسِّس لها، وله رابطة واتصال خاص بالـمُقدَّس والإلهي. ويقابل هذا المفهوم مصطلح "النبي" في الإسلام. والثانية: البُعْد الديني للنشاط البشري، وهو مفهوم كلي يشمل البشر كافةً، ويُقصَد به أنَّ الإنسان ذو نـزعة دينية في طبيعته، فهو من البشريات الدينية homines religiosi؛ إذ يرىٰ ويلهم دوبري Wilhelm Dupré أنَّ الدِّين في حياة الإنسان بُعْدٌ مهم في وجوده؛ ذلك أنَّه مظهر كوني لتحقيق ذاته، وأنَّ الأبعاد الثلاثة للإنسان منذ الحياة البدائية هي: البُعْد الوجودي، والبُعْد الرمزي، والبُعْد الديني؛ حتىٰ إنَّه عَدَّ الدِّين عنصراً مُؤسِّساً لحياة البشر، والديانة البدائية عنصراً مهماً في ثقافتهم.[١] والثالثة: الإنسان المقابل للإنسان الحداثي؛

---

(١) Alles، Gregory D. “Homo religiosus”.in: Jones, Lindsay, (editor in chief). Encyclopedia of Religion. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA, 2005, pp 4110-4111.

فالإنسان الديني كما يراه ميرسيا إلياد هو الإنسان الذي عاش في حقبة ما قبل الحداثة. ولهذا قصَر مفهوم "الرجل الـمُتديِّن" على نمط الوجود الإنساني قبل العصر الحديث، مُؤكِّداً أنَّ دخول الحداثة والعلمنة الحياةَ البشرية غيَّر من طبيعة الإنسان وأسلوبه في التفكير والعيش. فالرجل الـمُتديِّن، وَفق مفهوم ميرسيا إلياد الاختزالي الـمُتأثِّر بالتصوُّرات الوثنية، هو الذي يُفسِّر علاقته بالكون على أساس سحري مُقدَّس مليء بالحياة. "فالكون بالنسبة للإنسان الـمُتديِّن يحيا وينطق، وحياة الكون نفسها دليل القداسة لأنَّها خُلِقت من قبل الآلهة، وأنَّ الآلهة تُظهِر نفسها للبشر عبر الحياة الكونية."[1]

## ٢- الإنسان الاقتصادي:

راج مصطلح "الإنسان الاقتصادي" كثيراً بين رجال الاقتصاد، ولم يُقصَد به طبيعة الإنسان الاقتصادية، أو عقلانيته المطلقة، أو اقتصار وجوده على الاقتصاد والتعامل مع الحياة بنهج اقتصادي، وإنَّما كان مفهوماً افتراضياً مثالياً لما ينبغي أنْ تكون عليه سلوكات الإنسان العقلانية في حساب الربح والتكلفة، واتخاذ القرارات على أساس الحسابات العقلانية، وذلك في إطار سلوك الإنسان في مجال السوق وعمليات الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء، التي تُحتِّم على الفرد أو الفاعل الاقتصادي أنْ يُقلِّل من الخسائر، ويُعظِّم من الأرباح والمكاسب.

وقد توسَّعت دلالة هذا المصطلح في إطار دراسات الاقتصاد وتطبيقاته الـمُتفرِّعة منه، لتشمل دراسة السلوكات العقلانية، في إطار اقتراب الخيار العقلاني، وتطبيقاتها الرياضية من خلال نظرية الألعاب،[2] والنظرية الـمُسلَّماتية Axiom Theory.[3] لكنَّ هذا النموذج

---

(١) إلياد، ميرسيا. **الـمُقدَّس والـمُدَنَّس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٨٨م، ص١٢٢.

(٢) نظرية الألعاب: مجموعة من نماذج السلوك التفاعلي بين اللاعبين أو الأفراد ضمن وضعيات مختلفة، وما يترتَّب على ذلك من خسائر ومكاسب تُوزَّع على اللاعبين. وقد استُخدِمت نظرية الألعاب في العديد من الدراسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

(٣) النظرية الـمُسلَّماتية: مجموعة من الـمُسلَّمات المنطقية والرياضية، التي تُستخدَم في نمذجة سلوك أو وضعية، بغرض البرهان عليها، أو صياغة نظرية، أو نموذج نظري.

لم يصمد طويلاً بالرغم من الإغراء الموجود في قدرته التحليلية لحسابات الكلفة والخسارة؛ فقد تعرَّض للانتقاد الشديد من داخل علم الاقتصاد وخارجه، بوصفه نموذجاً افتراضياً يعجز عن تفسير وضعيات المخاطر والتبادلية والسياق الثقافي، ولا يمتُّ بصلة إلى الواقع الحقيقي. فالإنسان ليس مجرَّد حاسوب يفتقر إلى العواطف والأحاسيس، وليس عقلانياً طوال الوقت.[١]

### ٣- الإنسان السياسي والاجتماعي:

يُعَدُّ البُعْد السياسي والاجتماعي للإنسان، ومقولة: "إنَّ الإنسان حيوان اجتماعي أو سياسي zoon politikon بطبعه" من الأبعاد والمقولات القديمة في تاريخ الفكر السياسي؛ إذ تُنسَب هذه المقولة إلى أرسطو، الذي قرَّر على أساسها أنَّ الإنسان لا يُمكِنه أنْ يعيش وحيداً، وأنَّ الفضائل المدنية لها الأولوية في الحياة السياسية،[٢] من دون أنْ يكون ذلك على حساب خصائصه الإنسانية الأُخرى، وأنَّ الفرق بين الحياة الوحشية والحياة الإنسانية هو طابعها الاجتماعي والسياسي. فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يُنشِئ مجتمعاً سياسياً قائماً على السلطة، والقيادة، والطاعة، والصراع، والنقاش.

غير أنَّ الاعتراض على هذا المصطلح يقوم أيضاً على اعتبار أنَّ الإنسان ليس هو الكائن الوحيد الذي يعيش في مجموعة أو مجتمع توجد فيه السلطة والتراتبية الاجتماعية؛ فالعديد من المخلوقات والحيوانات تعيش في مجموعات، أو ضمن مجتمع مُنظَّم له قائد يقوده، مثل: مجتمع النحل، ومجتمع النمل، اللذينِ يتشكَّلان من أصناف، وتراتبيات، وتحكمهما قوانين صارمة، ووظائف منوطة بكل صنف فرعي، على نحوٍ قد يفوق تنظيم بعض المجتمعات البشرية. والحقيقة أنَّ خصيصة المجتمع البشري ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالطابع السياسي

---

(١) Kirchgässner, Gebhard. Homo Economicus: The Economic Model of Behaviour and Its Applications in Economics and Other Social Sciences, Springer Science & Business Media, 2008, p 25.

(٢) Kraut, Richard and Skultety, Steven (editors) Aristotle's Politics: Critical Essays, Rowman & Littlefield, 2005, p 38.

والطابع الثقافي الاجتماعي المرن الـمُتطوِّر؛ فالإنسان هو الكائن الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يُغيِّر مجتمعه، بما في ذلك الأنظمة التي تحكمه، والأنساق السياسية والاجتماعية التي تسوده، وهو أيضاً الكائن الوحيد الذي يمارس حرفة السياسة؛ فهو كائن سياسي بامتياز، والسياسة هي خصيصة إنسانية أيضاً.

## ٤- الإنسان الفيلسوف:

تناولت الفلسفات الغربية موضوع الإنسان بإسهاب، وأفرزت أشهر مدارسها، مثل: الوجودية، والعدمية، نوعاً من التفكير حول الإنسان، بوصفه كائناً يسعىٰ إلىٰ التمرُّد والتعالي، ويصنع مصيره بنفسه. فالفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر يَعُدُّ الإنسان كائناً مُتفرِّداً، يسبق وجودُه ماهيتَه، وتُحدِّد إرادتُه ماهيتَه، فجوهر الإنسان في إرادته.[١] ويُعَدُّ فريدريك نيتشه وسورين كيركارد من الفلاسفة الأوروبيين الذين اهتموا بفهم طبيعة الإنسان وماهيته، بوصفه كائناً مُفكِّراً يُفكِّر في ماهيته وجوهره، فيعمل هذا التفكير علىٰ تحويل شروط وجوده الأخلاقية؛[٢] شرط التحرُّر من القيود الفكرية والدينية والأخلاقية المسبقة. وهو الكائن الوحيد الذي يُفكِّر في وجوده الأصيل والزائف بحسب فلسفة هيدجر الوجودية.[٣]

وتتفق كل هذه التصوُّرات علىٰ أنَّ الإنسان هو سيد مصيره، وأنَّه قادر -باستخدام آليات جماعية وفردية- أنْ يتكيَّف، ويتعلَّم من تجربة الصواب والخطأ، ويحلَّ الكثير من المشكلات التي تعترضه، وينتصر علىٰ خصومه البشريين، ويُطوِّع الطبيعة، ويُخضِع الكائنات الأُخرىٰ لإرادته ومنافعه، عن طريق الفكر والاستراتيجية والتكتيك، والحسابات العقلانية، والتفكير الأخلاقي البراغماتي.

---

(١) سارتر، جان بول. **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة: عبد المنعم الحفني، القاهرة: الدار المصرية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م، ص١٣-١٤.

(٢) انظر فكرة "الإنسان المتفوق" لنيتشه في:

- نيتشه، فريدريك. **هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع ولغير أحد**، ترجمة: علي مصباح، كولونيا، بغداد: منشورات الجمل، ٢٠٠٧م، ص٥٢٨ وما بعدها.

(٣) هيدجر، مارتن. **نداء الحقيقة**، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٧م.

وتُعَدُّ الفلسفة النيتشوية (نسبة إلىٰ نيتشه) نموذجاً مؤسساً ومشهوراً للفلسفة المتشائمة التي تتمركز حول الذات الأنانية الـمُمجِّدة للقوَّة والتحرُّر من القيود الموروثة، التي تُؤسِّس للقطيعة مع الدِّين، وتُمهِّد لفلسفة التفكيك، التي بدأها نيتشه بهدم فكرة الفضيلة والأخلاق، ورأىٰ أنَّها تتأسَّس علىٰ القوَّة والضعف، وختمها بمقولته عن موت الإله،[1] ليهدم بواسطتها كل أساس لاهوتي وديني للأخلاق. فإنسان نيتشه هو "إنسان العقل، إنسان الخير والشر كما يراهما العقل،"[2] أو إنسان الأرض، وليس إنسان السماء.

وهذه الفلسفة النيتشوية المنحصرة في الإنسان تعيد من جديد طريقة قدماء السفسطائية الذين رأوا في الإنسان مقياساً لكل شيء، فلا حاجة له إلىٰ المنطق والبرهان العقلاني في إثبات الصحة والخطأ. وقد أعاد فوكو والمدرسة ما بعد الحداثية توظيف هذا النهج الفلسفي والفكري، في مشروع التفكيك ما بعد الحداثي، الذي يقوم علىٰ الهدم والشكِّ في المقولات القائمة، وعدّها انعكاساً لعلاقات السلطة -من الناحية النقدية المعرفية، والناحية المنهجية- علىٰ القراءة المزدوجة للنص، والتأويل الـمُتعدِّد، والاختلاف في القراءات، وكلها تروم التخلُّص من الإنسان الـمُتديِّن الـمُرتبِط بالـمُقدَّس والإلهي، وتجريده من البُعْد الديني والأخلاقي والروحي، والعودة به إلىٰ دائرة الإنسان الذي يصنع مصيره بنفسه، ويعيد شروط حياته المادية وعلومه بناءً علىٰ علاقة السلطة القائمة بين البشر.

## ثانياً: مفهوم "الإنسان" في التصوُّر الإسلامي المعاصر

حاول العديد من الـمُفكِّرين الإسلاميين الكشف عن جوانب من طبيعة الإنسان، ودراسته من منظور النص القرآني، وحصيلة ثقافتهم الإسلامية وثقافتهم المعاصرة؛ بهدف التصدّي للهجمة الإلحادية المادية التي بدأت تنتشر في الأوساط الفكرية الـمُرتبِطة بالفكر الفلسفي الغربي والمذاهب والأيديولوجيات الماركسية والليبرالية والعلمانية المعادية للدِّين، التي يعدّونها دخيلة علىٰ الفكر الإسلامي وثقافة المجتمعات الإسلامية، فضلاً عن

---

(١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع ولغير أحد**، مرجع سابق.

(٢) كحلوس، فادي. "**الإنسان في فلسفة نيتشه**"، جمعية الأوان، ٨ ديسمبر، ٢٠١٣م.

إبراز الوجه الحضاري للإنسان الـمُسلِم، وبيان قدرته الحضارية حين يستعيد الخصائص الحضارية والإنسانية كما طلبها منه القرآن الكريم.

وهذه الأفكار نجدها لدى جُلِّ الـمُفكِّرين الإصلاحيين، من مثل: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده. فقد سعى كلٌّ منهما في مشروعه الإصلاحي إلى التصدّي للأفكار الإلحادية الغربية الوافدة، وحاول إثبات رقي الفكر الإسلامي وحضاريته ومدنيته مقارنةً بالفكر الغربي الوافد. ولهذا كتب الأفغاني رسالة في الردِّ على الدهريين، تُفنِّد النـزعة الإلحادية التي استخدمت نظرية "التطوُّر" الداروينية في إثبات صحتها الفكرية؛ سعياً لهدم الأديان والأخلاق. وجاء فيها أنَّ الإنسان هو أشرف المخلوقات، وأنَّ البُعْد العقائدي الـمُتعلِّق بالإيمان بالدِّين هو من الأبعاد المهمة التي تحافظ على أخلاق الإنسان، وأنَّ النـزعة المادية المعادية للدِّين هي أداة لهدم الأخلاق الإنسانية والمدنية، وتراجع الحضارات؛ إذ عَدَّ الأفغاني الدهرية -التي يُطلِق عليها أيضاً اسم النيتشرية (من الطبيعة بالإنجليزية Nature)- مذهباً فكرياً هدّاماً، فقال: "لا جرم أنَّ هذه الطوائف إذا استفحل أمرها، وقوي ساعدها على المجاهرة بأعمالها، فقد تكون سبباً في انقراض النوع البشري."[1]

وتطرَّق محمد عبده إلى خصائص الإنسان ومكانته الإلهية في الكون وأكَّدها، وذلك في معرض تقرير العقائد الإسلامية أنَّ الإنسان هو الكائن المخلوق الذي اختُصَّ بثلاث مواهب، هي: "الذاكرة، والمخيلة، والمفكرة."[2]

وفي منتصف القرن العشرين، بدأت توجُّهات في الفكر الإسلامي تُركِّز على أهمية استعادة موضوع الإنسان في الفكر الإسلامي، على أساس اهتمام الإسلام بحقوق الإنسان وكرامته، ومراعاته كل حاجاته الروحية والمادية، وأنَّ الانحراف الذي طرأ على الـمُسلِمين

---

(١) الأفغاني، جمال الدين. **رسالة الرد على الدهريين**، ضمن: **جمال الدين الأفغاني، رسائل في الفلسفة والعرفان**، ترجمة: محمد عبده، تحقيق: سيد هادي خسروشاهي، طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ط٢، ١٤٢١هـ، ص١٨١. انظر أيضاً:

- عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، تحقيق: محمد عمارة، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤م، ص٧٣ وما بعدها.

(٢) المرجع السابق، ص٧٣ وما بعدها.

والحضارة الإسلامية بدأ حين طغىٰ الفكر الروحي الغنوصي[1] الـمُتطرِّف الـمُروِّج للخرافة، والانسحاب من الحياة، واحتقار الحياة المادية، فضلاً عن إهمال حاجات الإنسان المادية، وحقه في الحرية والإبداع. ويوجد توجُّه ثالث ركَّز علىٰ فكرة "التوازن بين المادي والروحي" التي اختص بها الإسلام من دون سائر الحضارات، والديانات، والفلسفات الدينية، والأيديولوجيات.

## ١- توجُّهات في التفكير الحضاري:

تبحث هذا التوجُّهات في شروط إنتاج الحضارة، وكيف يُؤسِّس الإسلام لحضارة إنسانية شاملة، يتكامل فيها الوحي مع الواقع، والمادي مع الروحي. ومن أبرز الـمُفكِّرين الذين تناولوا مسألة الحضارة في كتاباتهم: مالك بن نبي، وإسماعيل راجي الفاروقي. فمالك بن نبي يَعُدُّ الإنسان باحثاً عن الحضارة، وصانعاً لها، والـمُحرِّك للتاريخ، والعنصر الرئيس في صنع الحضارة. ويرىٰ أنَّ المشكلة الحضارية هي أساساً مشكلة إنسانية، يحكمها وعي الإنسان وأخلاقه وثقافته؛ فالحضارات تعلو وتزدهر برقي الإنسان ووعيه وفكره وقدراته الروحية، وتنحط بانحطاط الإنسان وتحوُّله من التفكير والإبداع بالعقل والعقيدة إلىٰ التفكير علىٰ أساس الغريزة. فالوعي الإنساني هو الذي يُمكِّن الإنسان من تحويل الأشياء الىٰ منتجات حضارية ذات قيمة، ومن ثَمَّ فلا يكاد مصيره ينفصل عن الحضارة؛ ما يعني أنَّ مشكلة الحضارة هي مشكلة الإنسان في وجوده ووعيه وأخلاقه ومعتقداته. والحضارة كما يراها ابن نبي هي معادلة بيوتاريخية biohistorique تشمل الإنسان والتراب والوقت، لكنَّ العامل الـمُحرِّك فيها، والدافع إليها، هو الإنسان الذي يستخدم التراب رمزاً لكل الأشياء المادية التي تظل محايدة، وذلك ضمن إطار زمني يتمُّ فيه صنع الأشياء وصياغة الحضارة.[2]

---

(١) الغنوصية: اتجاه فلسفي تصوفي، يقوم علىٰ اتصال المادة بالروح، وانبثاقهما من خالق واحد علىٰ سبيل الفيض، لا علىٰ سبيل الخلق.

(٢) Bennabi, Malek, Les conditions de la renaissance: problème d’une civilisation, Alger: Éditions ANEP, 2005, p 49.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ حلَّ مشكلة الإنسان الحضارية يكمن في الإصلاح والتغيير في المجالات الثلاثة الآتية على الأقل: الإصلاح الثقافي وإعادة النظر في مشكلة الثقافة، وإعادة النظر في قضية العمل وقيم العمل والإتقان واحترام الوقت، وإعادة النظر في قضية الرأسمال البشري والمادي.[1]

ثمَّ أكَّد ابن نبي أنَّ مشكلة الإنسان في الحضارة الأوروبية المعاصرة تختلف جذرياً عن مشكلة الإنسان في العالَم الإسلامي؛ فمشكلة الإنسان الغربي هي مشكلة ديناميكية، ومشكلة اختلال توازنٍ بين المادية والروحية، وعدم تلبيةٍ للحاجات الروحية. أمّا مشكلة الإنسان في المجتمع الإسلامي فهي مشكلة تجديد للإنسان، لا مجرَّد مشكلة مادية. والإنسان في الحالة الثانية بحاجة إلى إعادة تأهيل؛ ليخرج من حالة الانحطاط التي عاشها الإنسان الـمُسلِم، أو ما سمّاه ابن نبي إنسان ما بعد الـمُوحِّدين، ليستعيد فاعليته الحضارية.[2]

وفي المقابل، نظر الفاروقي إلى الدِّين بوصفه مُكوِّناً لا يفارق الحضارات، بل هو جوهر لها. ورأى أنَّ الإنسان هو محور الحضارة، وأنَّه كائن مُتديِّن بطبيعته وفطرته؛ لذا فلا عجب أنْ تقوم كل الحضارات على الدِّين، ويكون لها جوهر ديني. فكل حضارة لها بصمة دينية تُمثِّل الديانة المنتشرة في مجتمعها.

وقد أكَّد الفاروقي أنَّ مبدأ التوحيد هو الجوهر الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية؛ فهو مبدأ طبيعي ومبدأ حضاري وديني مرتبط بفطرة الإنسان، وهو الذي يسمح له بتوظيف قدراته وطاقاته الحضارية. ورأى أنَّ الإنسان حين يقترب من التوحيد يُمكِنه أنْ يصنع الحضارة التي تنتج العلوم والمعارف الدينية والكونية على أُسس علمية تجريبية عقلية؛ إذ قال: "لم تنتج المسيحية علوماً طبيعية مدى ألف سنة تحكَّمت في عقول الناس. ولم ينتج المسيحيون العلوم إلا بعد أنْ تحرَّروا من عدم التوحيد الذي فرضته عليهم المسيحية، وبعد أنِ انتقلت إليهم علوم الـمُسلِمين، وحكمت الهندوكية والبوذية آسيا وجنوب شرقها مدى

(١) Ibid., p 60.

(٢) Ibid., pp 81-82.

ألف سنة لم يتقدَّم أهلها إلىٰ مستوىٰ التفكير العلمي، ولكنْ ما أنْ أسلموا ووحَّدوا الله، حقَّقوا وأنجزوا بنفس السرعة التي نراها في ازدهار العلوم عند الـمُسلِمين."[1]

## ٢- توجُّهات في التفكير الأيديولوجي:

يُقصَد بذلك تصوُّر الـمُفكِّرين الإسلاميين للإنسان، من حيث الأسلوب الذي يبني به الإنسان أفكاره، وكيف تُؤثِّر أيديولوجيته التي يعتنقها في سلوكه وواقعه الاجتماعي والسياسي الذي يسعىٰ إلىٰ تغييره عن طريق الدعوة، والإصلاح الفكري، والنضال السياسي؛ إذ يرىٰ علي شريعتي -من خلال ثنائية كتابيه: "الإنسان والتاريخ"، و"الإنسان والإسلام"- أنَّ الإسلام هو الدِّين الوحيد الذي منح الإنسان قيمة كبرىٰ، بحيث فاقت مكانته في الإسلام المكانة التي أعطتها إيّاه المذاهب الإنسانية في بداية عصر النهضة، ضمن ما يُسمّىٰ نظرية أصالة الإنسان.[2]

والإنسان في الإسلام يحظىٰ بمجموعة من المزايا التي خصَّه الله بها، وتتمثَّل في جعله خليفة له علىٰ الأرض، وحمل أمانته فيها، وتفضيله علىٰ الملائكة بالعلم. وقد علَّل شريعتي ذلك بقوله: "قيمة الكائن وأصالته هما بمقدار علمه ومعرفته، وليس بعنصره."[3] يضاف إلىٰ ذلك أنَّ الإنسان هو كائن مسؤول عن مصيره الذي يصنعه بيديه، وهذه الفكرة تبدو واضحة جلية في القرآن الكريم.

وفي معرض تحليل شريعتي لقيمة الإنسان بوصفها فكرة، فقد ميَّز بينها وبين مصطلحي "البشر" و"البشرية"؛ فالإنسان -من وجهة نظره- يُعَدُّ مرتبة نوعية من البشر، بوصف البشر كينونة، والإنسانية صيرورة، وله ثلاث صفات تُحدِّد هويته وما هو عليه بوصفه إنساناً. فالإنسان كائن واعٍ، ومختار، ومُبدِع؛ إنَّه موجود واعٍ بنفسه، وبالعالَم، وبعلاقته بهذا العالَم.

(١) الفاروقي، إسماعيل. "جوهر الحضارة الإسلامية"، **مجلة المسلم المعاصر**، س٧، عدد٢٧، ١٩٨١م، ص٩-٢٧.

(٢) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**. ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير، سلسلة الآثار الكاملة١٩، ٢٠٠٦م، ص١٠.

(٣) المرجع السابق، ص٢١.

وهو كائن مختار؛ لأنَّه المخلوق الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يتمرَّد على الطبيعة، وعلى النظام الحاكم له، وعلى غرائزه، بحيث يستطيع الانتحار، أو التضحية بنفسه، أو الزهد، أو التقشُّف. وهو كائن مُبدِع بالفطرة، فهو المخلوق الذي يتمكَّن من صنع الأشياء؛ إنَّه "حيوان يصنع الآلات."[1] وهو كائن فنّان بوصف الفن مرحلة متقدمة من الصناعة تهتم بالجمال، وبما "يريده الإنسان ممّا هو غير موجود في الطبيعة، ويسعى لتلافي النقص الموجود في الطبيعة."[2] وهذه الصفات في حقيقتها -بحسب شريعتي- هي صفات إلهية؛ فهو كائن مُتخلِّق بأخلاق الله تعالى، وليس مجرَّد بشر. فالإنسان خليفة الله على الأرض، في حين أنَّ البشر هم خليفة القرد عليها،[3] بحسب تعبير شريعتي.

## ٣- توجُّهات في التفكير القرآني الكلامي والعقائدي:

يُقصَد بذلك الأبحاث التي تدور حول موضوع الإنسان في مجال علم الكلام والعقائد وحتى التصوُّف، والتي يُمثِّل أصحابها مجموعة كبيرة من مُفكِّري الإسلام قديماً وحديثاً، بحيث لا يُمكِن حصرهم في مُؤلَّف صغير. فعلم الكلام اهتم بمفهوم "الإنسان" من حيث علاقته بالله، ومسألة الجبر والاختيار، وكان الجدل دائراً حول إشكالية حرية الإنسان في اختياره، وهو ما عكسته مدارس علم الكلام، بين المعتزلة والجهمية والأشاعرة والماتريدية.

وقد ارتبطت هذه الإشكالية -التي ظلّت عصية على الحلِّ- بذرائع سياسية تتعلَّق بتبرير تصرُّفات الحكّام في جانب منها، مقابل النـزعات الثورية التي رأى أتباعها ضرورة الخروج عليهم، فتبنّوا منهج الحرية، والاختيار، والمسؤولية عن تصرُّفات الحكّام، والمسؤولية الـمُترتِّبة على فعل الإنسان، ومنظومة الثواب والعقاب الإلهية الـمُترتِّبة على الاختيار الإنساني. وفي المقابل، برز تيار اهتم بالتربية الروحية، ورأى أنَّ الكمال الإنساني ليس في بُعْده المادي، والنسق السياسي الذي تنشده المدارس السياسية للشيعة والخوارج والسُّنة،

(١) المرجع السابق، ص١٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٦٠.

(٣) المرجع السابق، ص١٦١.

وإنَّما هو كامن في البُعْد الروحي؛ ما جعل المدارس الصوفية الإسلامية تتأسَّس -على تنوُّعها الكبير- تبعاً لفكرة "إصلاح النفس".

إنَّ ثنائية الروح والمادة شغلت الـمُفكِّرين الإسلاميين في القديم والحديث. فالمصلح الصوفي التركي بديع الزمان النورسي الذي عاصر تجربة كمال أتاتورك -مثلاً- اهتم في معظم كتاباته، إضافةً إلى موضوع التزكية، وكشف ما يَعُدُّه حقائق الإسلام من وجهة نظره، بكيفية بناء الإنسان في جانبه الروحي. أمّا إحسان قاسم الصالحي فكان من القارئين الجيدين والمترجمين لمجموع رسائل النورسي وأعماله، ورأى أنَّ الإنسان في فكر النورسي هو محور التزكية التي تهدف إلى إعادة صياغة إنسان مُسلِم جديد، وأنَّه قد يكون فاعلاً بسلوك ما يُسمّيه النورسي طريق "العجز، والفقر، والشفقة، والتفكُّر،"[1] وهو طريق يكشف عن جوهر الإنسان وحقيقته الروحية والأخلاقية الفطرية السليمة، التي تعيد إليه توهُّجه الروحي واستقامته الأخلاقية.

وأمّا علي عزت بيجوفيتش فرأى أنَّ الإنسان كائن له حاجات مادية وأُخرى روحية، وأنَّ الفلسفات الوضعية والأيديولوجيات المتنافسة في الغرب لم تستطع تلبية حاجاته ونـزعاته، وبخاصة ما تعلَّق منها بالجانب الروحي، خلافاً للإسلام الذي هو الدِّين الوحيد الذي يلبي حاجات الإنسان الروحية والمادية، ويوازن بينها، مُبيِّناً أنَّ الفلسفات والأديان العالمية تمحورت حول ثلاث رؤى لتقصّي حاجات الإنسان، هي: الرؤية المادية، والرؤية الروحية، والرؤية الإسلامية. ففي كتاباته الـمُتعدِّدة، ولا سيما كتابه "الإسلام بين الشرق والغرب"، قرَّر بيجوفيتش أنَّ ما يميز رسالة الإسلام -بوصفه دِيناً، وما يُقدِّمه للإنسان- هو العلاقة المتكاملة بين البُعْد المادي والبُعْد الروحي في حياته، فقال: "يُمكِن تعريف الإسلام بأنَّه دعوة لحياة مادية وروحية معاً،... نستطيع أنْ نقول: إنَّ جميع الناس، أو أغلبهم، مُسلِمون بالإمكانية... ومن هنا جاءت أهمية الإسلام باعتباره الحل الأمثل للإنسان؛ لأنَّه

(١) الصالحي، إحسان قاسم. **"دور رسائل النور في صياغة الإنسان"**، موقع نافذة النور، تاريخ الاسترجاع: ١٠ يونيو ٢٠١٨م.

يعترف بالثنائية في طبيعته، أي حل مختلف، لا يُغلِّب جانباً من طبيعة الإنسان على حساب جانبه الآخر، من شأنه أنْ يُعوِّق انطلاق القوى الإنسانية، أو يؤدي إلى الصراع الداخلي، إنَّ الإنسان بطبيعته الثنائية أكبر حجة للإسلام."[1] وقد علَّل ذلك بأنَّ الإسلام يرفض الحتمية التاريخية والمثالية؛ فالأحداث التاريخية هي مُحصِّلة لوعي الأفراد ومُثلهم العليا، وإدراكهم الحقائق والعوامل الموضعية؛ إذ قال: "إنَّنا نملك القدرة على الطبيعة وعلى التاريخ إذا كانت لدينا القدرة على أنفسنا، هذا هو موقف الإسلام من التاريخ."[2] فالإنسان -من وجهة نظره- هو الذي يصنع التاريخ، وليس التاريخ هو الذي يصنع الإنسان.

## ثالثاً: خصائص الإنسان بناءً على الخطاب القرآني

إنَّ الدراسة الـمُنظَّمة لآيات القرآن الكريم باستخدام منهجي المقارنة وتحليل المضمون الكيفي، تساعد على تحسين فهمنا للنص القرآني، وإعادة اكتشاف الأبعاد التي أغفلها التفسير والشرح التقليدي لآيات القرآن الكريم، وذلك عبر المزاوجة بين القراءة الموضوعية لنص الوحي الـمُتعلِّق بطبيعة الإنسان، ونصوص الاجتهاد البشري عامة؛ ما يفتح الباب واسعاً أمام الدراسة المقارنة للإطار النظري والفلسفي لكلٍّ من المنظور الوضعي القائم على الفلسفة والأنثروبولوجيا، والمنظور الاجتهادي والفكري والفقهي للمُفكِّرين الإسلاميين، ثمَّ تعرُّف أوجه الاهتمام في التنظير لفكرة "الإنسان القرآني". والحقيقة أنَّ هذا البحث يقصر عن الإحاطة بذلك إحاطة كاملة؛ فلا بُدَّ من النظر والمعالجة المنهجية لآيات القرآن الكريم وَفق منهجية تحليل الخطاب الوضعية، ومنهجية التدبُّر والتثوير الإيمانية.

ومفهوم "الإنسان" في القرآن الكريم يختلف عن مفهوم "الإنسان التوراتي"، أو إنسان الديانات الأُخرى، الذي تراه في صراع مع الآلهة؛[3] إنهَّا تصوُّرات وثنية لخَلق الإنسان،

---

(1) بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار النشر للجامعات، ط2، 1997م، ص319.

(2) المرجع السابق، ص325.

(3) ورد في التوراة أنَّ الإنسان يُمكِنه أنْ يتصارع مع الرب، كما في قصة يعقوب مع الإله. انظر:=

وتصوُّرات إحيائية بدائية، تسرَّبت في الثقافة التوراتية والمسيحية، لتجعل الإنسان شبيهاً بفاوست، الذي أعلن خضوعه الاضطراري لسلطة الإله، ثمَّ تمرَّد عليه حين سنحت له الفرصة. أمّا الإنسان في القرآن الكريم فمرتبط بوظيفةٍ وغاية في وجوده على الأرض.

وفكرة "الإنسان" في القرآن الكريم تقوم على ثلاثة أُسس في جينيالوجيا النشأة، هي: الاستخلاف، والاصطفاء، والتكريم. ولمعرفة هذه الأُسس، لا بُدَّ من دراسة منهجية لمحتوى القرآن الكريم، وتعرُّف موقع الإنسان في النص القرآني، ودلالة مفرداته: الإنسان، الأناسي، البشر، بني آدم. فقد اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تطرَّقت إلى موضوع الإنسان، من حيث: خَلقه، وكنهه، وضعفه، وطبيعته الـمُتعجِّلة، وطبيعة الجحود والنكران لديه، والتكريم الإلهي له، مُبيِّناً أنَّ هذه الطبيعة والفطرة يُمكِن أنْ تتهذَّب، فيصبح الإنسان فوق الكائنات الأُخرى، أو تفسد، فينحدر إلى مستويات دنيا أخلاقياً وسلوكياً.

لقد بحث القرآن الكريم في نشأة الإنسان، وعَدَّها أحد الـمُحدِّدات والمعالم التي تُقرِّر مصيره، وتُحدِّد وظيفته في الكون، بوصفه خليفة الله على الأرض، ومخلوقاً يسمو على بقية المخلوقات التي سُخِّرت لخدمته، والتي يشترك معها في الضرورات البيولوجية، والإطار البيولوجي، والسمات البيولوجية الأُخرى، من دون أنْ يكون -بالضرورة- امتداداً أخلاقياً ووجدانياً لها.

والجدول الآتي يُمثِّل إحصاءً للآيات القرآنية التي أشارت إلى الإنسان مباشرة، أو كشفت عن طبيعته، في نحو (١٧٤) آية، وَفق منهجية تحليل المضمون. ويضم الجدول أربع فئات أساسية: فئة المفردة Item أو الكلمة، وهي الـمُتغيِّر المفتاحي في الدراسة الذي يشير إلى كيفية ورودها في الآيات، وفئة التكرار، وفئة التصنيف؛ أي الموضوع الذي تندرج فيه (العقيدة، القصص، التشريع، ذكر النعم)، وفئة السياق الذي وردت فيه.

---

= - سفر التكوين، الإصحاح ٣٢: ٢٣-٣٢. تم الاسترجاع ٢٨/ ١١/ ٢٠١٨م، انظر:

- https://st-takla.org/Bibles/Download-Arabic-Bible-pdf.html.

| الفئة | المفردة | التكرار* | التصنيف | السياق |
|---|---|---|---|---|
| الأُولىٰ | الإنسان | (٥٦) | - طبيعة الإنسان: (٢٦)<br>- العقيدة: (١٥).<br>- النشأة: (١١). | - خَلق الإنسان من طين: (١٢) مرَّة علىٰ الأقل.<br>- الكفران: (١٤) مرَّة.<br>- صفات أُخرىٰ: الجحود، العجلة، الخسران، الأنانية. |
| الثانية | الإنس | (١٥) | - العقيدة.<br>- القصص. | - النبوة.<br>- القيامة.<br>- إعجاز القرآن.<br>- قصة مريم وعيسىٰ.<br>- قصة سليمان.<br>- خَلق الله الإنسان.<br>- غاية الخلق.<br>- العبادة.<br>- التحدي.<br>- وجود الجن. |
| الثالثة | أناس | (٥) | - العقيدة.<br>- القصص. | - قصة موسىٰ مع بني إسرائيل.<br>- قصة لوط مع قومه.<br>- القيامة. |
| الرابعة | أناسي | (١) | - نعم الله. | - نعمة الله علىٰ الإنسان. |
| الخامسة | بشر | (٣٧) | - العقيدة.<br>- القصص. | - النبوة: (٢٢) مرَّة.<br>- قصة مريم وميلاد المسيح: (٤) مرّات.<br>- المساواة في الإنسانية.<br>- التعجب.<br>- خَلق الله الإنسان: (٤) مرّات.<br>- عصيان إبليس. |

| | | | | |
| --- | --- | --- | --- | --- |
| | | | | - عدم الخلود.<br>- وصف النار: (مرَّتان). |
| السادسة | بني آدم | (٨) | - التوجيه.<br>- نعم الله.<br>- القصص. | - قتل قابيل هابيل.<br>- نعمة الله علىٰ الإنسان.<br>- التحذير من الشيطان.<br>- النبوة.<br>- القيامة. |
| السابعة | خليفة | (٢) | - العقيدة. | - خَلق الله.<br>- الخطاب إلىٰ داود. |
| الثامنة | نفس | (٥١) | - العقيدة.<br>- القصص.<br>- التوجيه.<br>- التشريع. | - القيامة: (٢٠) مرَّة.<br>- الرضاع.<br>- خَلق الله الإنسان.<br>- الخَلق من نفس واحدة.<br>- قتل النفس.<br>- قصة يوسف: (مرَّتان).<br>- التوحيد.<br>- قصة موسىٰ والعبد الصالح.<br>- علم الله.<br>- آيات الكون.<br>- القصاص.<br>- الوصايا: (مرَّتان).<br>- صفة عباد الرحمن.<br>- عدم قتل النفس. |
| المجموع | | (١٧٥) | | |

*تكرار عدد الآيات التي وردت فيها المفردة.

يتبيَّن مما سبق أنَّ موضوع الإنسان ورد ضمن ثمانية مستويات مختلفة، كلها تدور حول معالجة القضايا الأساسية الآتية:

أ- مفردة "الإنسان": ورد ذكر هذه المفردة في (٥٦) موضعاً من القرآن الكريم، وتكرَّرت (٥٨) مرَّة،[1] وعرضت في أكثر من (٢٦) آية لطبيعة الإنسان المادية (خَلق الإنسان، وكيف أنَّه خُلِق من طين، أو من صلصال من حمأ مسنون، ونشأة الإنسان)، ثم عرضت لطبيعة الإنسان الروحية التي تتسم بالجحود، والقنوط، والكنود، واليأس حين يتعرَّض للشر، والكفران حين يحظى بنعم الله، واتصاف الإنسان غير الـمُؤمِن (أو النمط السائد من الإنسان) بالهلع، والأنانية، واللجوء إلى الشرك. وهذه الصفات تُذكِّر الإنسان بضعفه الـمُتأصِّل في طبيعته الإنسانية، وأنَّه لا بُدَّ أنْ ينتبه لها، ويعود إلى ربه، ولا يغتر بنفسه.

ب- مفردة "الإنس": ورد ذكر هذه المفردة في القرآن الكريم، في معرض الإشارة إلى طبيعة النوع البشري، وذلك في مقابل الجن، وأنَّ الإنس جزء من عالَم المخلوقات العاقلة التي تعبد الله، والتي تشمل الإنس والملائكة. وأشارت أيضاً إلى أنَّ موضوع الإنس مرتبط أكثر بموضوع العقيدة التي أبانت الهدف من خَلق الإنس والجن، وهو العبادة، وأنَّ مصير الثقلين يوم القيامة إمّا الجنة، وإمّا النار. فموضوع الإنسان في هذه المفردة يقترن بصورة أكبر بأبعاد العقيدة الإسلامية التي تتعلَّق باليوم الآخر.

ت- مفردة "الأناسي": ورد ذكر هذه المفردة في القرآن الكريم مرَّة واحدة، في معرض الإشارة إلى نعمة الله على البشر والكائنات الأُخرى، بإنـزال الماء من السماء. قال تعالى: ﴿لِّنُحْـِۧيَ بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا وَنُسْقِيَهُۥ مِمَّا خَلَقْنَآ أَنْعَٰمًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا ﴿٤٩﴾﴾ [الفرقان: ٤٩]. ويُمكِن الإفادة من هذه الآية في الدلالة على تاريخ السلالات البشرية، ووجود جنس إنسي غير الجنس البشري الآدمي عمَّر الأرض (انظر: ١. الإنسان الأنثروبولوجي والبيولوجي).

(١) يوجد في القرآن الكريم آيتان، تكرَّر فيهما لفظ "الإنسان" في الآية الواحدة: الأولى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا۟ فَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۖ إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾ [الشورى: ٤٨] والثانية: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا ﴿١١﴾﴾ [الإسراء: ١١]

ث- مفردة "بشر": جاءت هذه المفردة صفة للإنسان، ومرادفة له، وورد ذكرها في القرآن الكريم نحو (٣٧) مرَّة، واقترنت كثيراً بموضوع النبوة والرسالة الإلهية والوحي، في معرض الحديث عن الجماعات والأقوام الذين بُعِث فيهم الرسل والأنبياء، والذين تساءلوا عن مصداقية النبوة وأنكروها، بحجة أنَّ الأنبياء بشر مثلهم. قال تعالىٰ: ﴿قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَمَن كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلۡيَعۡمَلۡ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَلَا يُشۡرِكۡ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدَۢا ١١٠﴾ [الكهف: ١١٠]، وقال عزَّوجلَّ: ﴿قَالَتۡ رُسُلُهُمۡ أَفِي ٱللَّهِ شَكّٞ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يَدۡعُوكُمۡ لِيَغۡفِرَ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمۡ وَيُؤَخِّرَكُمۡ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ قَالُوٓاْ إِنۡ أَنتُمۡ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَا فَأۡتُونَا بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ١٠﴾ [إبراهيم: ١٠]. وقد وردت كلمة "بشر" في القرآن الكريم مرَّة واحدة، في معرض الإشارة إلىٰ استحالة خلود الإنسان علىٰ هذه الأرض. قال تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلۡنَا لِبَشَرٖ مِّن قَبۡلِكَ ٱلۡخُلۡدَۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلۡخَٰلِدُونَ ٣٤﴾ [الأنبياء: ٣٤]. وورد ذكرها أيضاً في قصة عيسىٰ ومريم، في سياق معجزة ميلاد المسيح، وتعجُّب مريم من ولادتها غلاماً ولم يمسسها بشر، وهو الشرط الطبيعي لميلاد الإنسان في الحالة الطبيعية. قال تعالىٰ: ﴿قَالَتۡ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٞ وَلَمۡ يَمۡسَسۡنِي بَشَرٞ وَلَمۡ أَكُ بَغِيّٗا ٢٠﴾ [مريم: ٢٠].

ج- مفردة "بني آدم": وردت هذه المفردة ضمن فئة التوجيه، وذكر النعم، والتحذير من مكيدة إبليس. وجاءت مقرونة بالنداء في (٥) مواضع من الذكر الحكيم، ووردت (٤) نداءات منها في موضع واحد من سورة الأعراف (الآيات: ٢٦-٣١). ومن مجموع الآيات الثماني التي ورد فيها التوجيه إلىٰ بني آدم، تصدَّر موضوع التذكير بنعمة الله علىٰ الإنسان، وكيف أصبح كائناً مُكرَّماً، وسُخِّرت له كثير من النعم الكونية. قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ كَرَّمۡنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلۡنَٰهُمۡ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنۡ خَلَقۡنَا تَفۡضِيلٗا ٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠]. وقد ورد ذكرها أيضاً في سياق التحذير من الشيطان، في قصة آدم وإخراجه من الجنة، وفي سياق بعث الأنبياء، ووجوب تصديقهم؛ بتوجيه توصية إليهم. قال تعالىٰ: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ إِمَّا يَأۡتِيَنَّكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَقُصُّونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِي فَمَنِ ٱتَّقَىٰ وَأَصۡلَحَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ٣٥﴾ [الأعراف: ٣٥].

وتوجد آية أُخرىٰ أُشير فيها إلىٰ العهد الذي أخذه الله علىٰ الإنسانية أو بني آدم، وكيف أنَّ هذا العهد سيتمُّ التذكير والـمُحاجَجة به يوم القيامة. قال عَزَّوَجَلَّ: ﴿وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ١٧٢﴾ [الأعراف: ١٧٢].

ح- مفردة "خليفة": ورد ذكر هذه المفردة مرَّتين في القرآن الكريم، ولكنَّ المعنىٰ الذي يتجه إلىٰ الإنسان ورد في قوله تعالىٰ: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ٣٠﴾ [البقرة: ٣٠] ويمكن مقارنة هذه الآية بكل معطيات الاجتهاد البشري، وكيف أنَّ الإنسان مخلوق مُميَّز، أُنيطت به مسؤولية الاستخلاف في الأرض، وأنَّه الكائن الوحيد الذي يسيطر عليها، عن طريق الفكر، والعلم، والتقنية، وبناء الحضارات. وقد يشير سياق الحوار فيها بين الله والملائكة إلىٰ احتمال وجود أناسي آخرين كانوا يعمرون الأرض، لكنَّهم انقرضوا.(١)

خ- مفردة "النفس": جاءت هذه المفردة في المرتبة الثانية من حيث تكرار الآيات التي وردت فيها، وهي ترتبط بموضوع اليوم الآخر، والنعيم الذي سيقابله الإنسان بنفسه، وأنَّ كل نفس ستُحاسَب وحدها، وتعلم ما فعلته، وكيف أنَّ الإنسان سيُبعَث بذاته؛ جسداً وروحاً، وأنَّ كل البشر ذائقو الموت لا محالة. قال تعالىٰ:

---

(١) أشار إلىٰ ذلك بوضوح عبد الوهاب النجار في كتابه "قصص الأنبياء"، في سياق حوار الملائكة مع الله؛ إذ قال: "واعتراضهم علىٰ أنَّه كيف يُنشِئ خليفة يسفك الدماء دليلٌ علىٰ وجود بشر سابقين كانوا سفّاكين للدماء." انظر:

- النجار، عبد الوهاب. **قصص الأنبياء**، بيروت: دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

وقال محمد رشيد رضا في "تفسير المنار"، بعد أنْ عرض اختلاف الـمُفسِّرين فيمن سبق آدم إلىٰ الأرض: "... فَلَيْسَ آدَمُ أَوَّلَ الصِّنْفِ الْعَاقِلِ مِنَ الْحَيَوَانِ عَلَىٰ هَذِهِ الْأَرْضِ، وَإِنَّمَا كَانَ أَوَّلَ طَائِفَةٍ جَدِيدَةٍ مِنَ الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ تُمَاثِلُ الطَّائِفَةَ أَوِ الطَّوَائِفِ الْبَائِدَةِ مِنْهُ فِي الذَّاتِ وَالْمَادَّةِ، وَتُخَالِفُهَا فِي بَعْضِ الْأَخْلَاقِ وَالسَّجَايَا". انظر:

- رضا، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، مرجع سابق، ج١، ص٢١٥.

﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَـٰعُ ٱلْغُرُورِ ﴿١٨٥﴾ ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. وهي ترتبط أيضاً بموضوع التشريعات الـمُتعلِّقة بالقصاص والرضاع، إلى جانب ارتباطها بموضوع حرمة قتل النفس البشرية، ولا سيما في سورة المائدة، في قصة ابني آدم، وأنَّ مَن قتل نفساً بشرية بغير ذنب مُستحَق فكأنَّما قتل الناس كافةً.

وقد انتهت هذه القراءة للنص القرآني إلى مجموعة من الاستنتاجات، أبرزها:

### أ- الاستخلاف الإنساني:

الاستخلاف القرآني هو تصوُّر صريح واضح في القرآن الكريم، يكشف عن غاية الله تعالى في خَلقه للبشر؛ إذ تُظهِر المحاورة بين االله والملائكة في القرآن الكريم هذه الفكرة، وهي تشير إلى أنَّ الله تعالى يريد أنْ يجعل خليفة في الأرض؛ إنَّه استخلاف يجعل الأرض وما عليها مُسخَّرة لهذا الكائن؛ ما يساعده على أداء وظيفته الإنسانية والإلهية فيها، بإقامة التوحيد والعبادة لله، وإنشاء حضارة إنسانية تقوم على العدل والإحسان. فالإنسان في التصوُّر القرآني يظل خليفة وسيداً في الأرض؛ لذا يقول محمد عمارة مُعلِّقاً على مفهوم "الاستخلاف الإنساني": "تقف فلسفة الاستخلاف الإسلامية، فتجعل الإنسان في هذا الكون، أفضل خَلق الله، عبد الله وخليفة عنه، سبحانه، محكومة حرياته وقدراته ببنود عقد وعهد الاستخلاف." ينقل عن محمد عبده: [الإنسان عبد الله وحده، وسيد لكل شيء بعده]."[1]

### ب- الاصطفاء الإنساني:

الاصطفاء هو أحد مقاصد ترقية الإنسان، ومعرفة دوره في الأرض على المستوى الفردي والجماعي. فالاصطفاء هو اختيار إلهي لجنس البشر، بحكم الحوار الأوَّل بين الله والملائكة، وعزمه تعالى على اختيار خليفة له في الأرض، فكان الإنسان هو الكائن الذي تمَّ اختياره واصطفاؤه لحمل أمانة عجزت عنها السماوات والأرض، ولم يكن هو أهلاً لها. قال تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

(١) عمارة، محمد. **معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام**، القاهرة: دار نهضة مصر، د.ت، ص٦٥.

وهذا لا يعني أنَّ الإنسان مخلوق كامل متكامل يستغني عن المرجعيات الأخلاقية، أو يُمكِنه أنْ يتحوَّل إلى مصاف أنصاف الآلهة، كما تروم بعض الفلسفات ما قبل الحداثية، والحداثية، وما بعد الحداثية. ولم ينشأ هذا الاصطفاء فقط عن قوانين الطبيعة الخاصة بالتطوُّر، كما يرى علماء الطبيعة والأنثروبولوجيا الطبيعية في ما يخصُّ كيفية تطوُّر الإنسان، بالرغم من أنَّها قد تكون شاهداً على تميُّز الإنسان بيولوجياً، وإنَّما يتعلَّق ذلك بفكرة "الاستخلاف"، وأنَّ الاصطفاء بدأ منذ اللحظة الأُولى لخَلق الإنسان الأوَّل.(١)

**ت- التكريم الإلهي:**

تعني فكرة "التكريم الإلهي" أنَّ الإنسان مُكرَّم من الإله، فلا ينبغي أنْ يُعامَل معاملةً دُنيا، أو تُمتَهن كرامته، أو يُهان؛ فتكريم الإنسان في القرآن هو تعليم قرآني لرفعه من واقع الممارسات العنيفة، الرمزية والمادية، التي تحطُّ من قدره وقدرته وكرامته، أو تنـزله إلى مصاف الحيوانات. وعلى هذا، فاستغلال الإنسان واستعباده من دون وجه حق جريمة، وتحريره فضيلة، وتقرير المساواة بين بني جلدته غاية.

ويُعَدُّ هذا التكريم فكرة حقوقية أساسية، ويُمكِن استخلاص عقيدة التكريم بوضوح من قراءة كل الآيات التي وردت فيها كلمة "الإنسان"، و"الناس"، و"النفس" في المقام الأوَّل، إلى جانب مفردة "بني آدم" التي ورد ذكرها في الآية (٧٠) من سورة الإسراء، التي تشير بوضوح إلى التكريم الإلهي للإنسان، الذي "هو الإعلاء والإعزاز، وهو شامل للإنسان بمطلق الإنسانية فيه، غير مُتعلِّق بعوارضها مهما كان نوعها."(٢)

**ث- غاية خَلق الإنسان:**

خَلق الله الإنسان لعبادته وامتثال أوامره واجتناب نواهيه. فالإنسان كائن مُتديِّن من الناحية الأنثروبولوجية، والتديُّن الصحيح في القرآن الكريم هو الذي ينصرف إلى عبادة

---

(١) بنت الشاطئ، عائشة عبد الرحمن. **مقال في الإنسان: دراسة قرآنية**، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٢٦.

(٢) النجار، عبد المجيد. "عقيدة تكريم الإنسان وأثرها التربوي"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد ٧٣-٧٤، ١٩٩٥م، ص٢٧-٥٤.

الله وحده، وإسلام الوجهة إليه؛ أي العبادة والتديُّن القائمين على التوحيد. ولا شكَّ في أنَّ أداء الإنسان واجب العبادة والطاعة لله يُؤثِّر إيجاباً في فطرته الدينية، وطبيعته النفسية والاجتماعية والروحية؛ إذ إنَّه بحاجة إلى الدِّين طوال حياته، ليس بسبب خوفه وجهله وإحساسه بالضعف أمام قوى الطبيعة كما تدعي بعض الفلسفات، وإنَّما بسبب حاجته المتأصلة فيه، مع أنَّ الغرور والإحساس بالقوَّة يدفعان بعض البشر أحياناً إلى التعبير الديني عن ذلك بتأليه أنفسهم.

والإنسان الـمُتديِّن بالمفهوم الإسلامي هو جوهر الإنسان، ولكنَّ الفرق في منهج التديُّن الصحيح ومناهج التديُّن المنحرفة، يكمن في فكرة "التوحيد القرآنية"، وفكرة "الإسلام" الذي يعني أنْ يُسلم الإنسان مصيره وحياته لله. والغاية من خَلق الإنسان أيضاً هي حمل الأمانة والاستخلاف في الأرض. وهذا الوجود الهدفي والغائي للإنسان هو مسألة غيبية، مصدرها الوحي والنص الـمُقدَّس، ولا يُمكِن أنْ تخضع هذه المسألة للفحص والتحقيق تجريبياً، ولا يُمكِن أيضاً حسمها عقلياً؛ إذ تُوضِّح الآية (٥٦) من سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ الغاية من خَلق الإنسان، وهي غاية مرتبطة بالتوحيد في إطار المبادئ الإسلامية الجوهرية. ويُؤيِّد هذا التوجُّه التفسيري لهذه الآية من الأثر؛ ففي كتب التفسير، وردت رواية عن مجاهد تُوضِّح معنى "ليعبدون": "أي ليعرفوني،... معناه إلا ليخضعوا إليَّ ويتذلَّلوا،... أو ليُوحِّدوني."[1]

فالإنسان وَفق التصوُّر القرآني عابد بالفطرة، أو له استعداد لها، وكل المجتمعات وقصص الأنبياء التي أوردها القرآن عن الأقوام السابقين تمحورت حول عبادتهم المنحرفة، في مقابل العبادة الصحيحة التي دعا إليها الأنبياء. فالإنسان ما دام عابداً ومُتَّخِذاً للآلهة على الدوام، حتى لو كانت هواه الشخصي كما ورد في القرآن، ينبغي له -من باب أَولى- أنْ يكون عابداً لله وحده، وليس لغيره، فحينئذٍ سيستعيد إنسانيته الحقيقية، ويُحقِّق الغاية من وجوده.

---

(١) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. **معالم التنـزيل**، تحقيق: محمد عبد الله النمر، وعثمان جمعة ضميرية، وسليمان مسلم الحرش، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م، ج٧، ص٣٨١.

### ج- الإنسان وخصائصه الفطرية:

يُنظَر إلىٰ الإنسان في القرآن الكريم بوصفه كائناً يضطرب بين الخير والشر، بين الارتباط بالله في حالة الرخاء والإعراض عنه في حالة الشِّدَّة، وبين الفرح والسرور في المسرات واليأس والقنوط ساعة الضُّر. وهذه الطبيعة الأنانية للإنسان، الجهولة، الظلومة، الكنودة، الجاحدة، المغترة، يُمكِن مقارنتها بما قرَّره الفلاسفة الواقعيون المتشائمون بخصوص طبيعة الإنسان الشريرة الأنانية، التي جعل بعضهم منها مُنطلَقاً إلىٰ السمو الإنساني، كما هو حال نيتشه.[١]

وموقف الإنسان القرآني من الفطرة هو تفعيلها في نفسه؛ حفاظاً علىٰ إنسانيته، وتهذيبها حتىٰ لا تطغىٰ وتقع في شَرَكِ الأنانية، والكفران، والجحود، والشح، والبخل، وذلك من غير حاجة إلىٰ محاولة تبديلها، أو تبديل خَلق الله؛ فالفطرة الإنسانية هي التي تحافظ علىٰ جوهر إنسانية الإنسان. "كلما سعىٰ الإنسان في تفعيل هذه الفطرة الإلهية، وعزَّز من أبعاده غير البهيمية، نال خصائص إنسانية أكثر. إنَّ الإنسان، ولدىٰ خَلقه، هو حيوان بالفعل، وإنسان بالقوة؛ لأنَّ القدرات الغريزية والحيوانية تتبلور لديه بصورة أسرع، ومن ثَمَّ كلما ازدادت نجاحاته في تعزيز الأبعاد غير البهيمية والارتقاء بفطرته الإلهية نال من الإنسانية حصة أكبر."[٢]

### ح- الناس ومجتمع الإنسان:

الإنسان كائن اجتماعي، لا تتشكَّل خصائصه إلا عندما ينشأ في مجتمع إنساني، فيكتسب اللغة والثقافة والعادات، ويتلقّىٰ الديانة التي سيعتنقها معظم حياته، ويتبع ما كان عليه آباؤه، ويتعلَّم ويتلقّىٰ من الكبار ومن أقرانه مجموعة من المهارات الاجتماعية التي تساعده علىٰ العيش.

وهذا المجتمع الإنساني هو الذي يُشكِّل مجتمع الناس، ويكون عرضة للخطأ والانحراف؛ ما يُحتِّم إرسال الأنبياء والرسل لهداية أفراده. وتشير لفظتا "الناس" و"الأناس"

---

(١) نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت كتاب للجميع ولغير أحد**، مرجع سابق.

(٢) واعظي، أحمد. **الإنسان من منظور الإسلام**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص١١٩.

الـمُتكرِّرتان كثيراً إلىٰ قيمة الإنسان ضمن ناسه ومجتمعه، وكيف أنَّه يُمثِّل جزءاً من مصيره في ظلِّ الأقوام الذين يعيش معهم، وكيف أنَّ الهلاك الفردي للإنسان أو نجاحه الفردي مرتبط بالسياق المجتمعي خاصته.

وليس المجتمع دائماً هو الذي يُحدِّد مصير الإنسان بصورة حتمية؛ فقد يكون الإنسان في جانب من طبيعته إنساناً اجتماعياً، وفي فطرته إنساناً مُتديِّناً، وإنساناً عقلانياً واقتصادياً. وتحاول النماذج التفسيرية النظرية الوضعية مقاربة سلوك الإنسان انطلاقاً من اختزال الإنسان نفسه في أحد أبعاد حاجاته وطبيعته. وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ الطبيعة الجدلية بين الإنسان الفرد ومجتمعه، وكيف أنَّ أفراداً مُتميِّزين من البشر، مثل الأنبياء الذين أرسلهم الله، والأفراد الذين حافظوا علىٰ استقامتهم وفطرتهم، يُمكِنهم إصلاح مجتمعهم في حدود القدرة المتاحة أمامهم، أو الهجرة منه إلىٰ مجتمع آخر، أو مقاومة مظاهر الخلل فيه، والحفاظ علىٰ الاستقامة.

**خاتمة:**

إنَّ القراءة المزدوجة لكلٍّ من الفكر الإنساني الغربي والإسلامي تفضي إلىٰ وضع مقارنة مفاهيمية ونظرية، تُمكِّننا من تحسين قراءتنا لكتاب الله تعالىٰ، بتطبيق العديد من المنهجيات، وبخاصة المنهجية التي تُركِّز علىٰ المقارنة والاستنتاج والبحث والاستقراء والنقد للتراث الوضعي الإسلامي وغير الإسلامي؛ سعياً لِنشدان الحكمة. أمّا تطبيق منهجية التدبُّر والتثوير علىٰ النص القرآني، بوصفه نصاً للوحي، فيتطلَّب التأمُّل والتفكُّر فيه، والاستلهام منه، وتحسين فهمه، بتقصّي التراث البشري المعرفي واللغوي والدلالي، ولا سيما في جانبه الـمُتعلِّق بالمفاهيم التفسيرية الجديدة، والنظريات المتنوعة عن طبيعة الإنسان، وتطوُّره، ومجتمعه، وقدراته، وأخلاقه، والإمكانات المتوفرة له وَفق مقتضيات العصر والتاريخ والمجتمع. فكل تراث واجتهاد بشري له حكمه وثماره، بناءً علىٰ ما أنتجته الحضارة الغربية المعاصرة، وحصيلة الفكر الإنساني والاجتماعي للفلاسفة والـمُفكِّرين علىٰ مَرِّ التاريخ.

وتُنبِّهنا القراءة القرآنية -بعد التدبُّر والفهم- لمظاهر وأبعاد لم تُركِّز عليها بعض القراءات الوضعية، ولم تضعها في الحسبان، فتُؤكِّد بعضها، وتُقوِّم هذه القراءات والتصوُّرات المنحرفة الاختزالية المتأثرة بظروف وسياقات غير قرآنية بعيدة عن الهدي الإلهي المبثوث في آياته، وتعمل على تهذيبها. وقد استطاع الباحث القرآني تبصُّر معانٍ جديدة لم ترد عند الـمُفسِّرين السابقين؛ ما جعل القراءة أشبه بالتثوير والتحيين للفهم القرآني.

وخلُص البحث إلى أنَّ القرآن الكريم قد تناول طبيعة الإنسان وفطرته التي ينبغي الانتباه لها؛ حفاظاً عليها، وتهذيباً لمظاهر القصور والضعف فيها، وأنَّ الإنسان كائنٌ مُتفرِّدٌ ليس بسبب الخصائص البيولوجية والأنثروبولوجية التي تُميِّزه من بقية الكائنات الحية فقط، وإنَّما بسبب الاستخلاف والتكريم الإلهي الذي حظي به. وهذه المنطلقات العقائدية والقيمية التي تُؤكِّدها الآيات القرآنية ينبني عليها الكثير من النتائج التي تؤدي إلى استعادة إنسانية الإنسان الكاملة، مُمثَّلةً في الإنسان القرآني Homo Quranicus بوصفه نموذجاً للكمال الإنساني المثالي، الذي يتعيَّن على الإنسان الـمُسلِم الوصول إليه.

## الفصل الثاني:

# الوحي والثقافة: تواصلات الإنسان الصالح بين إيزوتسو وهابرماس

محمد بابكر العوض[1]

### مقدمة:

عند تعريفنا للوحي بأنه كلام الله المتنزل إلى الإنسان بلغة بشرية، والثقافة بأنها أفعال الإنسان المعنوية وما يدل عليها؛ نجد أن الوحي يشير إلى التجلّي الظرفي للمطلق والغيبي، في حين تشير الثقافة إلى موقع الإنسان المتعالي على لحظته التاريخية ومحدوديته الزمانية والمكانية. ويمكننا اعتبار القرآن مظهراً لمفهوم الوحي والشعر مظهراً لمفهوم الثقافة. ويُعَدُّ حضور الوحي بنصوصه المعلومة على مستوى الخطاب الإنساني شاهداً على الحضور التاريخي، والتمثُّل الاجتماعي للمطلقات الدينية، وهو حضور لا يُجرِّد الوحي من إطلاقيته، ولا يجعله رهيناً للظرفية؛ فالعلاقة الوجودية بين مصدر الوحي والذات المتلقّية تظل علاقة مُوجِد أعلى فوق مستوى الحواس بموجود أدنى مرتبط زمانياً ومكانياً بالوقائع والسياقات التي يتنزَّل عليها "النص الموحى"، فيهيمن عليها بطبيعته الإطلاقية، مُستوعِباً تلك الظواهر والسياقات، ومُتفاعِلاً معها، لكنَّه مُجاوِز لها -في الوقت نفسه- لما وراءها. قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾ [الأنعام:١٠٣]. وبهذا تظهر علاقة الوحي بالواقع زماناً ومكاناً، ثمَّ تظهر ملامسته للجانب الثقافي من حياة الإنسان. ووجه الاشتباه بين الوحي والشعر يتمثَّل في أنَّ الأخير يتولَّد في حال مُعيَّنة، ثمَّ يصبح لحظة انطلاق النص مادةً للاستشهاد المرجعي، والإحالة على الوقائع وما يُشاكِلها في مختلف المناسبات.

ولا خلاف أنَّ حالة تعاطي الإنسان للوحي، وتمثله لمعانيه ودلالاته ظاهرة إنسانية تصلح أنْ تكون موضوعاً للتحقُّق المعرفي، وبيئةً للاختبار العلمي، ولا سيما أنَّها حالة خاصة

---

(١) دكتوراه في الإعلام وعلوم الاتصال، جامعة الجزيرة، أستاذ الإعلام المشارك في الجامعة نفسها. البريد الإلكتروني: melawad@uofg.edu.sd.

في طبيعة الاتصال والتواصل القارَّة في وجود الكائن البشري كسمةٍ فطريةٍ، وخصيصة وجودية باتِّفاق العقلاء، ومن ثم ظاهرة قابلة لأنْ تكون موضوعاً لعمل الباحثين ممَّن يعتمدون الاستقراء والتجربة، وتأمل المؤمنين بالأديان والشرائع بوصفها مرجعية موثوقة للتجربة الإنسانية، وتتوسط اللغة كسياق لهذا الالتقاء بين الوجودي والمعرفي وسبيل إلىٰ رؤية ممكنة، متماسكة وواضحة عن التواصل الحضاري، ودليل ضروري لتمام الوعي بالتبايُن السوسيولوجي، والإيديولوجي، والاختلاف الثقافي. وفي خضم هذه المنظومة من الحواجز والحوافز، وجب التركيز علىٰ ترقية الحوار، عن طريق الارتقاء باللغة، ليس صورياً فحسب، بل تداولياً، وهذا لن يتأتّىٰ إلا بالتأسيس لرؤية فلسفية تُحوِّل الفاعلية التواصلية إلىٰ كينونة إنسانية تتقلَّص فيها حِدَّة الصراع.(1)

وتبدو معالم الرؤية التواصلية لدىٰ الإنسان المعاصر أكثر وضوحاً إذا عُرِضت في سياق المقارنة بين نظامين مختلفين للتواصل، أو بين رؤيتين للعالَم، وقد اخترنا هنا الرؤية الإسلامية والغربية تحديداً لحضورهما الطاغي علىٰ مستوىٰ العلاقات الدولية سياسياً وثقافياً، وشدَّة ما بينهما من التبايُن والاختلاف، مع قرب ما بينهما من الأصول والمنهجيات، بصورة تُعزِّز الرؤية التي تنظر إلىٰ نموذج الشرق والغرب بوصفه وليداً لحالة من التفاعل بين العوامل التاريخية والثقافية والعقلية.

وتأسيساً علىٰ ذلك، فقد عمد البحث إلىٰ المقارنة المنهجية بين اثنين من الـمُفكِّرين؛ إيزوتسو الذي اختطَّ مغامرة تقوم علىٰ تمثُّل الرؤية القرآنية للعالَم بوصفها رؤية يمكن استيعابها منهجياً، واختبارها بالمتوافر من أدوات التحليل في راهن المعرفة الإنسانية، وهابرماس الذي عمل علىٰ إحلال العقل التواصلي مكان العقل المنطقي التنويري من دون الوقوع في ارتهان علموي، أو استلاب ميتافيزيقي. وهنا قد يتبادر إلىٰ الذهن سؤال مفاده: أيُّ هذين الـمُفكِّرين كان أقدر علىٰ إثبات وجهة نظره وترسيخها؟

---

(1) مقورة، جلول. "اللغة بين الوظيفة التداولية والضرورة التأثيلية -هابرماس وطه عبد الرحمن- من التداولية إلىٰ التداولية المضاعفة"، **مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر . Volume 6, Numéro 12, Pages 186-214.

والحقيقة أنَّ هذا ليس من مرادات بحثنا وغاياته؛ فالفرضية الأساسية تقوم علىٰ أنَّ هذا النوع من المقارنة قادر علىٰ أنْ يكشف أبعد من ظاهرة الاتصال التي يتعذَّر علىٰ مناهج البحث التقليدي في دراسات الإعلام والاتصال أنْ تستوعبها، ولا سيما أنَّها تُركِّز علىٰ الوسائل أكثر من تركيزها علىٰ المقاصد، وعلىٰ الإجراءات أكثر من المضامين، وتفتقر إلىٰ العمق التاريخي، والاستمرارية البحثية، بوصفها مفترق طرق، أو لوحاً تذكارياً يمرُّ به أصحاب التخصصات لوضع ملاحظاتهم عليه، ثمَّ يمضون قُدُماً. وتوجد فرضية أُخرىٰ مفادها أنَّ هابرماس وإيزوتسو ليسا -بحسب إنتاجهما العلمي- من الباحثين الـمُتعجِّلين في التعامل مع الظاهرة الاتصالية؛ ما قد يجعل لهذه المقابلة والمراجعة المزدوجة أثراً معرفياً عميقاً في مستقبل البحث الاتصالي، وأثراً عملياً في الرؤية التواصلية للإنسان المعاصر.

## أولاً: الوجود الإنساني في الرؤيتين: الإسلامية، والغربية

ربَّما بدت مفاهيم الشرق والغرب -بحسب هذا العنوان- اختزالاً وتلخيصاً لجدليات أعمق يعيشها الإنسان الواقع بين قوسي الغيب والطبيعة، مُختزِناً في مظنونه أنَّ الغيب يتمركز في الشرق، وأنَّ الطبيعة تتَّخذ موضعها في الغرب، مُعتقِداً أنَّ الشرق هو الفضاء التاريخي والحضاري للإيمان الديني، وآخر النماذج التي تخضع فيها الأديان للتحديث والإصلاح، وأنَّ الغرب ليس سوىٰ معمل صارم تتجلّىٰ فيه الطبيعة بعنفوانها، وموضوعية علاقتها بالإنسان، وبيئة نموذجية للقدر السعيد الذي ينتظر البشرية. وهكذا تتبدّىٰ المقابلة القائمة بين الرؤية الإسلامية بسمْتها الشرقي وروحها الدينية، والرؤية الغربية بديمقراطيتها القارَّة وعلمانيتها الشاملة.

وقد أشار بعض الباحثين إلىٰ أنَّ الراهن الإسلامي والإنساني يرتبط بالموروث الغربي؛ قديمه، وحديثه؛ ما يعني أنَّ علاج المسألة التواصلية، من حيث بُعْدها التأويلي والتداولي، يتطلَّب نوعاً من المقارنة في الجهد التنظيري حيال الاتصال؛ ما كان غربياً منه، وما كان شرقياً. فإلىٰ أيِّ مدىٰ يمكن لفلسفة التواصل أنْ تُوفِّق بين الأبعاد التداولية الكونية للغة

والاتصال؟[1] إنَّ ما يُميِّز طرح كلٍّ من هابرماس وإيزوتسو هو الصراحة والموضوعية في تناولهما للتبايُن بين الرؤية الإسلامية/ الشرقية والرؤية الغربية، من خلال المقارنة وتحليل مفهومي "الوحي" و"الثقافة"؛ الوحي بوصفه أكثر دلالة على الرؤية الإسلامية، والثقافة بوصفها أدل على الرؤية الغربية.

وهذا يثير تساؤلاً مهماً عن الأساس الذي اعتمده كلٌّ منهما في رؤيته موضوع المقارنة، وهو تساؤل مُشْكِل يُؤكِّده تأليف إيزوتسو كتابه "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم" قبل إسلامه كما تشير مقدمة "فضل الرحمن ملك" للكتاب، واشتهار هابرماس -بالرغم من تطوُّر تفكيره- بنزوعه إلى اليسار الاشتراكي، بل اعتباره امتداداً للتيار النقدي، ولمدرسة فرانكفورت التي تُمثِّل اعتراضاً رئيساً على التجربة الرأسمالية، وتُحلِّل الدولة الديمقراطية التي هي أهم معالم النموذج الغربي؛ حتى إنَّه كثيراً ما عرض فكره بوصفه فلسفة إنسانية مطلقة، تُمثِّل حلقة من حلقات التراث التاريخي للتفكير الفلسفي الحديث، بدءاً بهيجل، وانتهاءً بمدرسة فرانكفورت وما بعدهما.

وعلى هذا، فإنَّ حديثنا سيكون أكثر ارتباطاً بالوعي الكلي بالذات البشرية، ومدى تحقُّقه من منظور الإنسان المعاصر. ولـمّا كانت الأديان هي أهم نماذج الرؤى الكلية والمنظورات الوجودية وأكثرها تحديداً، فإنَّها تُجْلي ملامح المقارنة التي تنطلق من مفهوم ديني هو الوحي، ومفهوم وضعي هو الثقافة، مُدلَّلاً عليها بمسألة اللغة. فكيف تبدو الثقافة/ اللغة في المنظور الـمُتأسِّس على الوحي؟ كيف يبدو الدِّين/ الوحي في المنظور الـمُتأسِّس على اللا دينية؟

لقد بدأت نماذج تصنيف هذه الرؤى بتقسيم الكرة الأرضية إلى عوالم متمايزة وَفق المعتقد؛ عالَم مسيحي، وعالَم إسلامي، وعالَم بوذي...، حتى انتهى بنا الأمر إلى اختزال هنتنجتون حضارات العالَم -بحسب النفوذ الثقافي- في تسع مناطق حضارية، هي: الحضارة الغربية، والأمريكية اللاتينية، واليابانية، والصينية الكنفشيوسية، والهندية، والإسلامية، والمسيحية الأرثوذكسية (بيزنطة)، والإفريقية، والبوذية. وما يعنينا منها هو الحضارة الغربية، والحضارة الإسلامية.

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٦.

أمّا الحضارة الغربية (روما) ذات الأصول الثقافية المسيحية (الكاثوليكية، والبروتستانتية)، فتمتد من أوروبا الغربية إلىٰ دول البلطيق، وأنجلو-أمريكا، وأستراليا، ونيوزيلندا. وهي تقوم علىٰ أساسين اثنين: الحضارة اليونانية-الرومانية، والديانة المسيحية، وتتحدَّد الثقافة خاصتها بأبعاد ثلاثة: الديانة المسيحية، والقانون الروماني، والنزعة الإنسانية في الفلسفة اليونانية.

وأمّا الحضارة الإسلامية فتشمل البلدان ذات الأغلبية المسلمة التي ترتبط بالإسلام تاريخياً وحضارياً واجتماعياً؛ أي دول الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا، وآسيا الوسطىٰ، وباكستان، وبنغلادش، وإندونيسيا، وماليزيا. وتنفرد هذه الحضارة بخصوصية ثقافية أساسها دِين الإسلام وتعاليمه وتراثه. وأكثر اللغات انتشاراً ضمن حدودها، هي: العربية، والفارسية، والتركية، والماليزية.

ولعلَّ ماهية العلاقة التي تربط العالَمَ الإسلامي بالغرب المسيحي تُمثِّلها إرهاصات صاحب نظرية "صدام الحضارات" لمستقبل العلاقات الدولية، وإمكانية الصدام التاريخي بين الحضارات أو الثقافات الإنسانية، والنظر إلىٰ الإسلام بوصفه خياراً ثقافياً شرقياً، والنظر إلىٰ الغرب بوصفه خياراً علمانياً عالمياً، وهو ما دفع عبد الوهاب المسيري إلىٰ تفنيد هذه النظرة إلىٰ الغرب بقوله: "الرؤية الغربية هي رؤية طبيعية وعالمية ونهائية... وأنَّ كل ما هو مطلوب هو زخرفتها، وربَّما إعادة ترتيبها -مُعتبِراً إيّاها نظرة قاصرة- أمّا النظرة الشاملة والأعمق، فهي تصدر عن الإيمان بأنَّه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، وأنَّ هناك إمكانية لمسار آخر ونماذج أُخرىٰ، تستند إلىٰ منطلقات أُخرىٰ، وتدور في أطر مختلفة."[1] ولم يتردَّد المسيري -في هذه المداخلة- في وصف النموذج الغربي بأنَّه نموذج معادٍ للإنسان، مستثنياً بعض الأطروحات التي اتَّسمت بالعقلانية والانحياز الإنساني، فيشترك بذلك مع هابرماس في نقده للحداثة الغربية، بوصفها بيئة لاغتراب الإنسان، ولما بعد الحداثة، بوصفها تياراً عدمياً، وانتحاراً اختيارياً للتجربة الإنسانية.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **العالم من منظور غربي**، القاهرة: دار الشروق، ط١، ٢٠٠١م.

ولم تكن كلمة "غرب" في المرجعية العربية الإسلامية تعني يوماً ما وجود "آخر" يقع تحديداً خارج بلاد الإسلام، أو دِيناً وحضارةً يُمثِّلان "الآخر" من منظور الإسلام، وإنَّما صارت هذه الكلمة تحمل -بصورة ما- معنىٰ ذلك كله، عن طريق الترجمة من اللغات الأوروبية. وكلمة "غرب" في المرجعية الأوروبية غنية في دلالتها؛ فهي تشير إلىٰ "الأنا" الذي تتنوع هويته بتنوُّع الأطراف التي يتَّخذها مقابلاً له.[1]

وتُظهِر النماذج المستخدمة موضوعاً للتحليل -في هذه المقارنة- أنَّ كلاًّ من الشرق والغرب حافل بالدعوات، ودعاة الترشيد، وإغفال بعض المواقف، وتجاوُز التنميط المخلِّ بالذات وبالآخر. ولهذا، فإنّا لا نقف في هذا البحث إلىٰ جانب إيزوتسو أو هابرماس، وإنَّما نحاول تقصّي الظاهرة الاتصالية وموقعها من المنظور التوحيدي الإسلامي، والمنظور المادي الغربي، ومقاربة أنماط التواصل في النسقين، بالتركيز علىٰ المفهوم التواصلي الإسلامي، مُمَثَّلاً في مفهوم "الوحي" بوصفه شاهداً فرداً علىٰ الرؤية التواصلية المفارقة للرؤية الغربية، والمفهوم التواصلي الغربي، مُمَثَّلاً في مفهوم "الثقافة" بوصفها مفهوماً مركزياً في المنظومة التواصلية الغربية، وأثر ذلك في واقع التواصل الإنساني من حيث الممارسة، والمصلحة، والقيمة.

صحيح أنَّ الوضع قد يبدو إشكالياً لأنَّ إيزوتسو لم يكن مسلماً بحيث انطلق في مقاربته من موقف التسليم الإيماني، ونحن نضعه هنا مُمَثِّلاً للرؤية التوحيدية، ولأنَّ هابرماس قد لا يكون مُفكِّراً غربياً تقليدياً يدور حول الرؤية الغربية المعيارية، ويُؤسِّس أفكاره ومعتقداته علىٰ مُسَلَّماتها، غير أنَّ ذلك يقودنا إلىٰ صياغة المقدمة الأُولىٰ لهذا النقاش، وهي أنَّ الرؤيتين الإسلامية والغربية مكان البحث هما رؤيتان موضوعيتان أكثر من كونهما موقفين إيديولوجيين، أو التزامين عقائديين؛ والمنطق الداخلي لكلٍّ منهما يقوم علىٰ ذلك.

---

(١) انظر:

-Rashwan, Nagy. "The Perfect Misunderstanding, Part 1: An Analysis of the Arab-West Public Discourse of Vilification".

نقلاً عن:

- الجابري، محمد عابد. "**الغرب والإسلام: الأنا والآخر أو مسألة الغيرية**"، الرابط:

-Mohamed Abed ElGabry, 'Islam and the West; Self and Other, or the Problem of Otherness', http://awraq-com.maktoobblog.com 15/06/2008

لقد ظل إيزوتسو يُؤكِّد دائماً أنَّه مُفكِّر شرقي، وليس مُستشرِقاً.[1] ولعلَّ من المناسب اعتبار تبنّيه وجهة النظر التوحيدية أنَّه موقف منهجي مجرَّد، وعدم اعتباره -وحده- شاهداً، للادِّعاء أنَّه تعبير عن تحوُّل في عقيدة صاحبه. والشيء نفسه ينطبق على هابرماس ومدرسته ذات الجذور الماركسية التي يُنظَر إليها بوصفها صوت الانتقاد الإيجابي للعقل الغربي التنويري الرأسمالي، والتجربة الديمقراطية، ونموذج الدولة الغربية الحديثة. وإذا كان العقل التنويري هو عقل غربي ينظر إلى الذات من خلال فاعليتها تجاه الآخر، فإنَّ العقل التواصلي لدى هابرماس هو عقل غربي أيضاً ولكنه يُعزِّز ذاته من خلال تعاطيها مع الآخرين.

ويشير الحديث عن تواصلات الإنسان الصالح إلى مبدأين عامين، هما: مبدأ الإصلاح reform، وهو جوهري في المجتمعات المتدينة، ومبدأ الصلاحية validity، وهو حتمي في السياقات البراجماتية في البيئات الديمقراطية. وبصرف النظر عمّا قدَّمه هذان الـمُفكِّران من تحليلات لتواصلات الإنسان في صورته المعيارية؛ سواء عبَّرنا عنها بـ"الإنسان الصالح"، أو "الإنسان المثالي"، فإنَّ رؤية إيزوتسو للإصلاح تتأسَّس على المنظور القرآني، في حين يتوسَّع هابرماس في مقاربة مفهوم "المصلحة الانسانية" من منظور لائكي دنيوي.

## ثانياً: الوحي والاتصال في أطروحة توشيهيكو إيزوتسو:

شهد القرن العشرون اهتماماً متزايداً بالدراسات القرآنية، والمشروعات التي تعنى بدراسة القرآن الكريم، وهو ما أدّى إلى تطوُّر في منهجيات التعامل معه. وقد ترافق هذا التزايد الكمي مع تطوُّر نوعي لهذه الدراسات على مستوى المفهوم، والمنهج، والمحتوى المعرفي، وتمثَّل في اتِّساع الأساس الجدلي، وتراكم التراث الاستشراقي، وتبلور حركة الاستشراق الجديد، إضافةً إلى انتشار مراكز الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية،

(١) أمثال إيزوتسو في موافقة المنطق القرآني كثر. والشواهد المشابهة والمناظرة لموقفه ظاهرة في استشهادات القرآن الكريم بالمؤمنين القادمين من الأقاصي البعيدة عن مراكز تنزُّل الوحي، وتأثيره، وابتعاث الرسالات. ففي ما يتعلَّق بالبُعْد المكاني، نورد قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ مِنۡ أَقۡصَا ٱلۡمَدِينَةِ رَجُلٞ يَسۡعَىٰ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱتَّبِعُواْ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٢٠﴾ [يس: ٢٠]. وممّا ورد ذكره في القرآن الكريم عن البُعْد الزماني، قوله عزَّ وجلَّ: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُمۡ إِن كَانَ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِ وَكَفَرۡتُم بِهِۦ وَشَهِدَ شَاهِدٞ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ مِثۡلِهِۦ فَـَٔامَنَ وَٱسۡتَكۡبَرۡتُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ١٠﴾ [الأحقاف: ١٠].

والتطوُّر المضطرد في الدراسات الألسنية، وتقنيات الخطاب، ومناهج التحليل الثقافي، وتطبيق نتائجها في الإنسانيات والبحوث الاجتماعية، ثمَّ الانتقال بها إلى النص القرآني.

وفي هذا السياق، برزت جملة من المشروعات الشاملة في التعامل مع القرآن الكريم؛ سواء ما سار منها على السَّنن الاستشراقي، أو ما استفاد ممّا رافقه من تطوُّرات منهجية تتعلَّق باللغويات المتقدمة ودراسات الخطاب، أو تلك التي انطلقت من المحاولات التقليدية التي استهدت بمناهج التفسير التقليدية في تقديم قراءات معاصرة للقرآن الكريم، والتي تشمل المحاولات التي سعت إلى تطبيق نواتج العلوم ومقارنتها في ضوء آيات القران الكريم. فإلى جانب اعتماد دراسات الإعجاز القرآني على نواتج العلوم الطبيعية، وظَّفت اتجاهات الأسلمة والتأصيل مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية في تحليل القرآن الكريم وإعاده قراءته، ويمكن اعتبار "تفسير الجواهر" مثالاً على المسار الأول، و"تفسير التحرير والتنوير" نموذجاً للمسار الثاني.

لقد كانت نهايات القرن العشرين إيذاناً بارتطام الوعي العربي الإسلامي بنتائج تلك المحاولات، وظهر ذلك جلياً في ما يمكن ملاحظته من ضعفٍ في مواكبة القارئ العربي للإنتاج المتزايد عن القرآن الكريم بمختلف اللغات لأسباب ثقافية وإدارية في جُلِّها. ولا يخفى على ذي لُبٍّ أنَّ عملاً بخطورة كتاب "تاريخ القرآن" لنولدكه[1] قد انتظر قرناً ونيِّفاً من الزمان حتى ظهر في ترجمته العربية، وكذلك كتاب إيزوتسو (موضوع هذا البحث) الذي تُرجِم إلى العربية بعد ثلاثة عقود من تأليفه؛ ما يُمثِّل حالة من الضعف المنهجي والتراجع في شروط التواصل ثقافياً ومعرفياً الذي أصاب مراكز التفكير في الأُمَّة.

ويُعَدُّ كتاب "الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم" أحد أهم أعمال إيزوتسو التي نقلت إلى العربية، وقد صدر الكتاب أول مرَّة بالإنجليزية عام ١٩٦٤م عن معهد جامعة كيو للدراسات الثقافية واللغوية في طوكيو. وبعد تسع سنوات على وفاة

---

(١) الدقيقي، رضا محمد. **تاريخ القرآن للمستشرق الألماني تيودور نولدكه**، ترجمة وقراءة نقدية، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط١، ٢٠٠٩م.

إيزوتسو (عام ١٩٩٣م)، صدرت طبعته الثانية بالإنجليزية. ولم يكن هذا الكتاب باكورة ما كتبه إيزوتسو عن القرآن الكريم؛ فقد جرىٰ علىٰ سُنَّةِ الـمُستشرِقين السابقين، وقدَّم ترجمة لمعاني القرآن الكريم باللغة اليابانية، وقد طُبِعت النسخة الإنجليزية من كتابه في ماليزيا عام ٢٠٠٢م، وهي الطبعة التي اعتمدها مُترجِم الكتاب إلىٰ العربية، حيث ظهرت هذه الأطروحة أولاً علىٰ مستوىٰ المتداول العربي، ثمَّ أضاف إليها الـمُترجِم مراجعة مهمة للباحث الإسلامي "فضل الرحمن ملك"، كانت قد نُشِرت في مجلة "دراسات إسلامية" التي تصدر في إسلام أباد، وذلك في عدد حزيران عام ١٩٦٦م.

وقد تلقّىٰ الباحثون العرب هذه الترجمة بقَبول حَسن، وعبَّروا بحماسة عن إعجابهم بما جاء به إيزوتسو من تأصيلٍ لعلم دلالة قرآني، يقوم علىٰ مقاربة جريئة، تتميز بنظرتها إلىٰ القرآن بوصفه رؤية مستقلة للعالَم، وسرداً مُوثَّقاً للحوار والتواصل الحرِّ بين الله والإنسان؛ حتىٰ إنَّهم استخدموا منهج إيزوتسو في تحليل المفردات المفتاحية للمنظومة الإسلامية في صورتها الأخلاقية والقيمية.

واهتم مراجعو الكتاب من العرب بتتبُّعه الوصفي للتغيُّر الجذري الذي أحدثه القرآن الكريم في البِنية المفهومية الشاملة للمعجم العربي، وذلك بعقد مقارنة تحليلية بين النظام اللغوي الجاهلي والنظام القرآني؛ ما كشف عن نتائج دقيقة تُفسِّر بعلميةٍ وموضوعيةٍ الرؤية الجديدة التي صاغها القرآن الكريم لعصره وعصرنا. وقد خلُص مُؤلِّف الكتاب إلىٰ أنَّ التحليل الدلالي يسعىٰ لأنْ يكون علماً للثقافة إذا أردنا تصنيفه.

### ١- السياق المعرفي لعمل إيزوتسو:

ظهر عمل إيزوتسو في سياق من النشاط المنهجي والاجتهاد الغني في دراسات الأديان الذي شهدته جامعه مكجيل McGill University. ومن أساتذة فلسفة الدِّين المهتمين بتطوير (أو استخلاص) رؤية كونية قرآنية، ممَّن عمل معهم إيزوتسو، الـمُفكِّر الباكستاني فضل الرحمن ملك Fazlur Rahman، الذي أبدىٰ اهتماماً أكثر من غيره بهذا البحث العميق

لإيزوتسو، فكتب مدخله النقدي الذي يظهر في الترجمة العربية، وقال عن علاقته بإيزوتسو: "الواقع، أنَّني شاركت في حلقة دراسية قدَّمها الدكتور إيزوتسو في مكجيل خلال دورة ١٩٦٠م-١٩٦١م، حيث عرض بعضاً من الأفكار التي تضمَّنها هذا الكتاب. وواضح أنَّه قد تروّىٰ منها علىٰ سنوات، وهذا لا يُمثِّل فقط إضافة سارَّة إلىٰ الأدبيات الموجودة عن الإسلام فقط، بل يُقدِّم مقاربة جديدة لفهم الإسلام، خاصة من قبل غير المسلمين، وهي المقاربة العلم-لغوية."[١] لكنَّه اعتبر "أنَّ الإشكال أو المعضلة الأساسية في منهج إيزوتسو يظل قائماً؛ لأنَّ القول بأنَّ المصطلحات المفتاحية هي التي تُحدِّد النظام يقتضي معرفة النظام نفسه حتىٰ نعرف إذا كان هناك ما يُبرِّر اعتبار كلمة ما كلمة مفتاحية أم لا، وحتىٰ تكون هذه الكلمة مفهومة في إطار هذا الكل الـمُوحَّد. ومع ذلك، فإنَّنا نزعم أنَّ معرفة النظام في تفصيلاته ليس شرطاً لمعرفة المعنىٰ الذي تحمله ما افترضناه من كلمات مفتاحية، ولكنَّ افتراض النظام في ذاته أمر لا يمكن الاستغناء عنه."[٢]

وبالرغم من إشارة مترجم الكتاب إلىٰ اعتماد إيزوتسو في بحثه علىٰ المنهجية الغربية، فإنَّه نوَّه بتعذُّر تصنيف عمل إيزوتسو ضمن الدراسات الاستشراقية، ولا سيما أنَّ هذا الرجل كان يحاول التملُّص من ذلك، ويَعُدُّ نفسه شرقياً بالأصالة، نافياً عن نفسه أنْ يوصَف بالاستشراقي، لا علىٰ مستوىٰ الشكل فقط، وانَّما علىٰ مستوىٰ المضمون؛ إذ تجنَّب -باقتدار وتمكُّن- اتِّباع المواقف والمناهج الاستشراقية في القضايا التي أثارها، وإذا كان قد تأثَّر إيجاباً بالتقاليد الاستشراقية، فإنَّ ذلك يتمثَّل في اهتمامه بالنص القرآني؛ ترجمةً، وتحليلاً، والبدء بترجمة القرآن الكريم إلىٰ اللغة اليابانيةكما أشرنا سالفاً.

---

(١) انظر:

- إيزوتسو، توشيهيكو. **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، ترجمة: هلال جهاد، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٧م، مقدمة فضل الرحمن، ص١٩.
- ضاهر، مسعود. "الياباني إيزوتسو والرؤية القرآنية للعالم"، **صحيفة المستقبل اللبنانية**، العدد ٢٦٣٩، الأحد١٠ يونيو ٢٠٠٧م.

(٢) إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، ص٢١.

- ابن نصر، محمد."منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية"، **مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية**، عدد١، يوليو٢٠١٢م، السنة الثالثة، ص١٤.

وأشار مترجم الكتاب إلىٰ أنَّ "أهم ما يمتاز به إيزوتسو في هذا الكتاب موقفه الموضوعي من الإسلام، وتفاعله الحي معه. وإذا جاز لنا أنْ نَعُدَّ هذه الدراسة من ضمن الجهد الاستشراقي العام لفهم وتحليل مظاهر الحضارة العربية والإسلامية -من حيث إنَّها مكتوبة أصلاً بالإنجليزية، وتقوم علىٰ أُسس ومبادئ منهجية غربية- فإنَّ شرقية مُؤلِّفها، وروحه الحضارية، تجعلها وتجعله أقرب إلىٰ الإسلام، وأقدر علىٰ فهمه من الداخل، ممّا يمنحها قيمة علمية مضافة تستحقها."[1]

وهنا يبرز مُؤثِّر مهم في الخطاب العلمي لإيزوتسو وموضوعاته البحثية، تمثَّل في علاقاته الأكاديمية، ومزاملته في جامعة ماكجيل بكندا بعض أبرز الـمُفكِّرين والأكاديميين المسلمين في ذلك الوقت؛ إذ رافق إلىٰ جانب فضل الرحمن، سيد حسين نصر، وإسماعيل الفاروقي، وسيد محمد نقيب العطّاس، وتوثَّقت معرفته من ذلك بالفلسفة، والمذهبيات الإسلامية؛ صوفيِّها، وسلفيِّها، وشيعيِّها؛ ما أوجد عنده نوعاً من التوازن في المواقف من القرآن الكريم، ويسَّر عليه إعادة قراءة القرآن الكريم من عبر مدخل الرؤية القرآنية للعالم. إذن، فقد نظر إيزوتسو إلىٰ القرآن الكريم من زاوية النظر الإسلامية، حتىٰ مثَّل عمله علامةً بارزةً في دراسات غير المسلمين للمحتوىٰ القرآني. ويمكن القول -من دون تحفُّظ- إنَّه بعد كتاب موريس بوكاي "التوراة والإنجيل والقرآن والعلم"[2] لا نجد كتاباً لـمُؤلِّف غير مسلم أحدث مثل هذا الأثر الذي أحدثه كتاب إيزوتسو.

## ٢- خصائص منهجية إيزوتسو في التعامل مع القرآن الكريم:

أبان إيزوتسو منهجه مُفصَّلاً في مقدمة كتابيه الرئيسين عن القرآن الكريم: "بِنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن: دراسة في علم الدلالة"، و"الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم". ويمكن إجمال خصائص هذا المنهج في ما يأتي:

---

(١) إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، مقدمة المترجم، ص١٠.

(٢) بوكاي، موريس. **التوراة والإنجيل والقران والعلم**، ترجمة نخبة من الدعاة، بيروت: دار الكندي، ط٢، ١٩٧٨م.

أ. اعتقاد الـمُؤلِّف أنَّ القرآن الكريم يمكن أن يُقرَأ من أوجهٍ ومذاهب عدَّة، مثل: اللاهوت، والفلسفة، والاجتماع، والنحو؛ إذ إنَّه يُحدِّد مقاربته الخاصة بالمعنى. والاعتقاد أنَّ أكثر الصفات التي تُميِّز الأديان الثلاثة الكبرى ذات الأصول السامية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) هي النظرة الشائعة فيها من أنَّ المصدر التاريخي الحقيقي، الضامن النهائي لصدق تجربة المؤمنين الدينية، يتمثَّل في حقيقة أساسية، هي أنَّ الله تعالى قد أظهر نفسه عن طريق اللغة، وأنَّ ذلك لم يتمَّ بلغة غير إنسانية غامضة، وإنَّما تمَّ بلغة مبينة قابلة للفهم، وهذه هي الحقيقة الأُولى الحاسمة؛ فمن دون هذا الفعل الأساسي من جانب الله تعالى، لن يكون ثمَّة دِين حقيقي على الأرض، وَفقاً للفهم الإسلامي لكلمة "دين"؛ فقد ظهر الإسلام حين تكلَّم الله عَزَّ وجَلّ والثقافة الإسلامية كلها بدأت مع الواقعة التاريخية التي تتمثَّل في أنَّ الله تعالى خاطب الإنسان باللغة التي يتكلَّمها هو. وهذا ليس مجرَّد مسألة إلهٍ "ينزل" كتاباً كريماً؛ إذ يعني ذلك -بصورة أساسية- أنَّ الله سبحانه قد تكلَّم، وهذا هو تحديداً ما تعنيه كلمة "وحي".[1]

ب. إثارة انتباه الوعي المنهجي لدى الدارس العربي بأنْ ينفتح على الدراسة الدلالية للقرآن الكريم، عن طريق المناهج؛ غربيِّها، وشرقيِّها. فعلم الدلالة -من وجهة نظره- هو تحليل للمعجم اللغوي الذي يُمثِّل البِنية الثقافية كما يعيشها المجتمع، وكيفية تبلور رؤيته الخاصة للعالَم، وتعبيره عن الموجودات؛ ما يعني أنَّ علم دلالة القرآن هو مصطلح يكشف عن أبعاد الرؤية الدينية التي وضَّحها القرآن الكريم، ورسم حدودها، وضبط قيمها للعرب في تعاملهم مع الموجودات.[2] ولـمّـا كانت المفاهيم القرآنية مترابطة على نحوٍ وثيق، وتستمد معانيها الملموسة -تحديداً- من نظام كامل للعلاقات، فقد رأى إيزوتسو أنَّ هذه المفاهيم تُشكِّل في ما بينها مجموعات

---

(١) انظر.

- إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، ص٢٤٠.

(٢) حاج مدني، خديجة. مشروع توشيهيكو إيزوتسو (Toshihiko Izutsu) في تأصيل علم دلالة القرآن، **مجلة العلوم الاجتماعية**، جامعة صطيف الجزائر، Numéro 22 Juin 2016 ، ص٦

مختلفة، كبيرة وصغيرة، يرتبط بعضها ببعض بطرائق مختلفة، بحيث تصبح مُنظَّمة في نهاية المطاف. أمّا بخصوص الشبكة الـمُعقَّدة من المصطلحات الرئيسة البارزة (التركيز هنا هو على الكلمات)، فقد ذكر منها: الله، والإسلام، والمؤمن، والكافر، والنبي، والرسول، والوحي، مُعترِفاً بوجود نوع من التعسُّف في اختيار الكلمات الرئيسة للقرآن الكريم، وبأنَّ ذلك أمر لا مفر منه، لكنَّه نوَّه بأنَّ جميع الكلمات الرئيسة التي اختارها هي أساسية في القرآن الكريم.

ت. النظر إلى الأنظمة اللغوية بوصفها تُشكِّل -في ما بينها- وجوداً متكاملاً عن طريق اللغة. "ونظراً إلى أهمية المعجم القرآني الهائلة حقّاً، بوصفه لغة الوحي الإلهي عيناً؛ فقد كان طبيعياً تماماً أنْ تتأثَّر كل الأنظمة اللاحقة للقرآن بهذا المعجم على نحوٍ عميق؛ إذ كانت كلها في وجهها اللغوي تعتمد -بدرجات متنوعة- على معجم القرآن، وتتأسَّس عليه. وما كان بإمكانها النمو والازدهار -إذا جاز القول- إلا في التربة التي أعدَّتها لغة الوحي. ومن الناحية الدلالية، فإنَّ بالإمكان وصف هذه الأنظمة على نحوٍ وافٍ بالقول: إنَّ الكثير من الكلمات المفتاحية في هذه الأنظمة، إنْ لم يكن كلها، استُمِدَّت من المعجم القرآني، فقد تمَّ بذل جهد واعٍ لربطها -بطريقة، أو بأُخرى- بهذا التعبير القرآني أو ذاك. إنَّ سلطة القرآن كانت عظيمة جدّاً إلى درجة أنَّ كل نظام كان عليه أنْ يستعين بالمعجم القرآني لتوفير مُكوِّناته المادية، إنْ لم يكن ذلك بصورة مباشرة، فعلى الأقل بصورة غير مباشرة."[1] فصارت السلطة اللغوية ترتبط بالسلطة التشريعية من حيث تأسيسها لمفاهيم اجتماعية ودينية تصنع هذا النموذج التفسيري، برفد المدونة اللغوية العربية بكلمات جديدة، ورفد مخرجاتها الدلالية بمفاهيم جديدة.[2]

ث. ربط الوحي بمفهوم "الاتصال". والحقيقة أنَّ الباحثين العرب لم يُركِّزوا على

---

(١) إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق ص٨٤-٨٥.

(٢) وعيل، شفيقة. "نحو فهم توشيهيكو إيزوتسو: الامتداد الأخلاقي لأنطولوجيا الرحمة في رؤية الوجود القرآنية"، ورقة مقدمة للمؤتمر السنوي السادس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، بعنوان: **سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ١٨-٢٠ آذار/

هذه الخصيصة التي تُميِّز عمل إيزوتسو؛ إذ اهتم البعد الوجودي للاتصال الذي ينظر إليه عادة بوصفه ظاهرة إنسانية، وعَدَّ العلاقة التواصلية وجهاً ثانياً للعلاقة بين الله والإنسان؛ استكمالاً للوجه الأول الذي تُمثِّله العلاقة الوجودية بينهما. وفي مقاربته للاتصال من التحليل المباشر للعلاقة بين الله والإنسان كما تُصوِّرها الرؤية القرآنية للعالم، فقد أفرد فصلين كاملين للحديث عن العلاقة الاتصالية بين الله والإنسان. أمّا الثقافة في أطروحته -بما هي فعل إنساني، ومنجز بشري، ورؤية للعالم- فقد أُعيد تكييفها قرآنياً بصورة كلية؛ إذ يبدو التداخل بين الرؤية القرآنية للعالم والمنظور البشري على نحوٍ يمنح الثقافة أبعاداً لا يمكن استحضارها في إطار المنظورات الأُخرى، حيث اشتبك الـمُؤلِّف مع أخطر المشتبهات الثقافية في الوحي القرآني، بدءاً بمسألة التواصل بين أفقي الوجود: المطلق للخالق، والوجود النسبي للمخلوق، من خلال ظاهرة الوحي، وانتهاءً بمسألة اللغة، مُوازِناً بين الخطاب العالمي للقرآن والخصوصية الثقافية للغة التي نزل بها، بتعيين موقع الإنسان في العملية التواصلية الـمُسمّاة وحياً، وموقع الوحي والإنسان في العملية الثقافية الموسومة باللغة.

ويقودنا النقاش فيما يلي لسؤالين هامين: كيف أفلح إيزوتسو في تحليل العلاقة التواصلية بين الله والإنسان؟ ما علاقة ذلك باللغة المتداولة؟

## ٣- مستويات العلاقة التواصلية:

عالج إيزوتسو مسألة التواصل في أثناء تطبيقه منهجه، وذلك بتحليل كلمة "الوحي" بين جملة من الكلمات المفتاحية في معناها الأساس، ومعناها العلائقي؛ وصنَّف العلاقة بين الله والإنسان إلى أربعة مستويات،[1] هي: العلاقة الوجودية بين الله والإنسان، والعلاقة التواصلية التي ينقسم فيها التواصل إلى قسمين؛ الأول: تواصل غير لغوي، تتمثَّل رسائله في الدعوة

---

مارس ٢٠١٧م.

(١) رشواني، سامر. "**الله والإنسان في القرآن**". الرابط: https://archive.islamonline.net

الماثلة في آيات الله الكونية بعالم الآفاق وعالم الأنفس، بوصفها رسائل غير لغوية مُوجَّهة من الله لهداية الإنسان، والاستجابة بالإيمان أو الكفر بوصفهما نوعي الاستجابة البشرية لهذه الدعوة. وقد جعل الـمُؤلِّف هذا النوع من الاتصال موضوعاً للفصل السادس من كتابه.

والثاني: تواصل لغوي بين الله والإنسان، مُمثَّلاً بالوحي؛ إذ قال: "وخلاصة القول إنَّ الوحي بمعناه الضيِّق -الديني على نحوٍ خاص- هو نوع خصوصي من التواصل اللغوي الذي يحدث بين الله والإنسان في الاتجاه النازل من الله إلى الإنسان. إنَّ الله يُوجِّه كلماته إلى الإنسان؛ مباشرة إلى الرسول، وبصورة غير مباشرة إلى البشر عموماً. والدعاء باعتباره مبادرة إنسانية للاتصال اللفظي صعوداً مع الله."

وتلحق بهاتين العلاقتين (الوجودية، والتواصلية) علاقة ثالثة، هي علاقة العبودية التي تتجلّى لغوياً في مفهومي "الرب" و"العبد"، وما تستدعيه من مفاهيم "الإسلام"، و"الجاهلية"، و"الدِّين". وعلاقة رابعة أخلاقية تتمثَّل في المفاهيم الآتية الصادرة من جهة الله: "الرحمة"، و"الانتقام"، و"الوعد"، و"الوعيد". وهي تتمثَّل أيضاً في مفهوم "التقوى" ومفهوم "الكفر" بوصفه الاستجابة البشرية لهذه المفاهيم. غير أنَّ هذا كله يدفعنا إلى التساؤل: هل يمكننا القول إنَّ الله يتواصل مع الإنسان؟ هل يمكن النظر إلى الوحي بوصفه يُمثِّل عملية تواصل؟

## ٤- الوحي والفعل التواصلي:

نظر إيزوتسو إلى الوحي على أساس أنَّه أحد مظاهر تجلّي الله سبحانه وتعالى عن طريق اللغة، والكلام تحديداً، ورأى أنَّ ذلك لا يتمُّ بلغة إنسانية غامضة، وإنَّما يكون بلغة إنسانية تنطوي على قابلية الفهم الـمُتجدِّد. وفي هذا السياق، فإنَّ الفهم يتطلَّب توافر الحدِّ الأدنى من الاشتراك الدلالي بين الوحي في مفهومه السائد عند عرب الجاهلية، والوحي في مفهومه القرآني.

ويتعيَّن علينا هنا الوقوف مرَّة أُخرى على مفهوم "الوحي"، محاولين إعادة تحليله؛ لاستكشاف الأصول المعرفية التي اعتمد عليها إيزوتسو في وصفه العلاقة بين الله والإنسان باعتبارها علاقة تواصلية، ولإعادة قراءته في ضوء تقريرنا لمفهوم "الفعل التواصلي"؛ طبيعته، وعناصره.

لقد استخدم إيزوتسو المفهوم القرآني للوحي، بمعناه التقني الخاص؛ قصد تحليله من وجهة النظر الدلالية. وللتعبير عن ذلك بلغة أكثر وضوحاً، فقد طرح الأسئلة الآتية: متى يمكن استخدام كلمة "وحي" القرآنية فعلياً؟ في أيِّ المواقف العيانية يمكن استخدامها؟ ما الشروط الضرورية الدقيقة التي يمكن للمرء بتحقيقها استخدام هذه الكلمة على وجه الخصوص؟

وبالرغم من موضوعية اعتماد هذا المسار للإجابة عن الأسئلة الآنف ذكرها، فإنَّه يمكن الإشارة إلى محورية مادة "وصل" بوصفها مفهوماً مفتاحياً لعلاقة الله بالإنسان في القرآن الكريم، وقوفاً على بعض تجلّياتها للتمثيل. فارتباط كلمة "وصل" بما بعدها جاء في سياق توصيف العلاقة بين الله والإنسان في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ ٱلْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۝٥١﴾ [القصص: ٥١]، وهو شاهد -بدلالة العبارة- على مقبولية القول بعلاقة التواصل بين الله والإنسان. ومن مادة "وصل" أيضاً نجد كلمة "الصلاة"، وهي أهم أركان الإسلام العملية بعد الشهادتين، وقد عرَّفها النبي ﷺ بأنَّها صلة بين العبد وربه، وهي بذلك تشير إلى العلاقة التواصلية والعلاقة التعبُّدية في الآن نفسه؛ ما يدل على أنَّ التواصل بين الله والإنسان ليس أمراً ممكناً فحسب، بل هو مقصد وجودي للإنسان. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

وعوداً على ما بدأه إيزوتسو من الاستدلال على أنَّ الوحي هو نوع من التواصل، فإنَّ أول الشروط الأساسية -كما يقول- أعمها، وهو يتمثَّل في أنَّ الوحي سلوك كلامي عياني، أو الكلام La parole بمصطلحات علم اللغة الحديث. فالكلام Parole في المصطلح السوسيري هو تواصل لغوي يحدث في موقف مُعيَّن بين شخصين؛ أحدهما يؤدي دوراً فاعلاً، والآخر يؤدي دوراً منفعلاً (أ-ب)، وهذا ما تعنيه -تحديداً- كلمة "كلام" في العربية. وبهذا الاعتبار، فإنَّ الوحي هو مفهوم جزئي أكثر خصوصية يقع ضمن مفهوم الكلام العام.

ويُؤكِّد إيزوتسو أنَّه يتعيَّن على (أ) و(ب) أنْ يكونا على مستوى الوجود نفسه، وأنْ ينتميا إلى فئة الكينونة نفسها. أمّا في حالة الوحي -هنا تبدأ ميزة الوحي الحقيقية- فيتمُّ اختراق هذه القاعدة الأساسية؛ لأنَّ (أ) و(ب)؛ أي الله والإنسان، مختلفان عن بعضهما

من ناحية نظام الوجود. والـمُؤكَّد هنا أنَّ (أ) و(ب) لا يقفان على مستوى الوجود نفسه أفقياً؛ إذ إنَّ العلاقة عمودية، بحيث يوجد (أ) في الأعلى مُمثِّلاً لأرقى مستوى من الوجود، ويوجد (ب) في الأسفل مُمثِّلاً لمستوى أدنى من الوجود، حتى إنَّ هذا الموقف الأنطولوجي/ الوجودي يؤدي دوراً مهماً جدّاً في بِنية المفهوم القرآني للوحي؛ ما يُحتِّم عزله على أساس أنَّه الشرط الجوهري الثاني لهذا المفهوم. ويتعيَّن لفت الانتباه -في هذه الحالة- إلى المشكلة الخاصة التي يثيرها المفهوم دلالياً. فكما ذكرنا آنفاً، لا يمكن أنْ يحدث تواصل لغوي بين (أ) و(ب) إذا كان بينهما هذا النوع من التعارف الوجودي. ولبلوغ التواصل اللغوي الحقيقي -بالرغم من هذه القاعدة الأساسية للغة- يجب حدوث شيء ما غير اعتيادي لكلٍّ من (أ) و(ب).[1]

لقد أدرك بعض الـمُفكِّرين المسلمين هذه المسألة بوضوح؛ إذ أوضح الكرماني -مثلاً- في شرحه لصحيح البخاري أنَّ "قوله: (هو أشده) يعلم منه... أنَّ الوحي كان إذا ورد عليه ﷺ أصابته مشقة وشدَّة، ويغشاه كرب لثقل ما يلقى عليه. قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ۝٥﴾ [المزمل: ٥]، لكنَّ النوع الأول أشد عليه من النوع الثاني؛ وذلك لأنَّ الفهم من كلام مثل صلصلة الجرس أشكل من الفهم من كلام الرجل المتكلم على الطريقة المعهودة عند التخاطب، أو لأنَّ سُنَّة الله لما جرت من أنَّه لا بُدَّ من مناسبة بين القائل والسامع حتى يصبح بينهما التحاور والتعليم والتعلُّم، فتلك المناسبة إمّا باتِّصاف السامع بوصف القائل لغلبة الروحانية عليه، وهو النوع الأول، أو باتِّصاف القائل بوصف السامع، وهو النوع الثاني."[2] وهنا يطرح إيزوتسو سؤالاً مهماً: كيف يمكن لعلاقة غير اعتيادية مثل هذه أنْ تتحقَّق بين الله والإنسان؟

ولهذا يُعقِّب الكرماني قائلاً: "ثمَّة طريقان ممكنان: إمّا أنَّ على السامع (ب) أنْ يخضع لتحوُّل شخصي عميق تحت التأثير الساحق لقوَّة المتكلم (أ) الروحية، أو أنَّ على المتكلم أنْ يتنازل، ويكتسب خاصية السامع بطريقة ما، ويستدل على أنَّ كلاًّ من الحالتين قد حدثت مع النبي ﷺ، بحديث عائشة في النوع السمعي من الوحي "أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَأَلَ

(١) إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، ص٢٤١-٢٤٢.

(٢) الكرماني، شمس الدين. **شرح الكرماني على صحيح البخاري (الكوكب الدراري)**، اعتنى به: محمد عثمان، بيروت: دار الكتب العلمية، ، ج١، ص١٩٣.

رَسُولَ اللهَّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهَّ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللهَّ ﷺ: أَحْيَاناً يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَْرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ، فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَاناً يَتَمَثَّلُ لِي المَْلَكُ رَجُلاً، فَيُكَلِّمُنِي، فَأَعِي مَا يَقُولُ. قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُّ عَنْهَا: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقاً" يُمثِّل الحالة الأُولى، والنوع البصري من الوحي المذكور أيضاً في الحديث، وفي القرآن مشيراً إلى سورة النجم: ﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ (٤) عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ (٥) ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ (٦) وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ (٩) فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ (١٠) مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ (١١) أَفَتُمَٰرُونَهُۥ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (١٢) ﴾ [النجم: ٤-١٢]، والمرتبط برؤية الرسول للسماوي أو الملاك، يُمثِّل الحالة الثانية."

وإلى جانب استشهاد إيزوتسو بالكرماني الذي يرى أنَّه فهم الطبيعة الجوهرية للكلام على نحوٍ صحيح تماماً، وأنَّه حاول أنْ يُفسِّر حقيقة الوحي في إطار هذا المبدأ الأساس، فقد استعان أيضاً بابن خلدون الذي فسَّر هذه الظاهرة في "مقدمته" بأنَّ الآلام الجسدية هي رهين لهذه التجربة الخارقة التي تُجبَر فيها النفس البشرية -غير المستعدة بطبيعتها لتجربة كهذه- على ترك البشرية مُؤقَّتاً، وتغييرها إلى الملائكية، وتصبح فعلياً جزءاً من العالَم الملائكي بعض الوقت، ثمَّ تستعيد طبيعتها. وقد اعتبر إيزوتسو هذا تفسيراً نظرياً أو فلسفياً للظاهرة، خلافاً للتصوُّر الذي أبداه العرب المعاصرون لسيدنا محمد ﷺ حيال هذه الظاهرة. والواقع أنَّه كان في متناول العرب الوثنيين طريقة مقنعة -بالنسبة إلى أذهانهم طبعاً- لتفسير هذا النوع من الظواهر، ولعلَّ هذه العبارة مع الإشارة الخجولة إلى (هاملتون جب) هي ما أثار حفيظة فضل الرحمن، وجعله يُوجِّه نقداً لا يخلو من القسوة إلى إيزوتسو.

ويمكن إجمال خصائص التواصل اللغوي في الوحي لدى إيزوتسو -كما رآها محمد بن نصر- في ما يأتي:(١)

- تضمين إيزوتسو الوحي معنى التواصل بين شخصين، لكنَّه تواصل أحادي الجانب؛ لأنَّه ما إنْ تترسَّخ هذه العلاقة حتى يتعذَّر أنْ تُعكَس إطلاقاً.

(١) ابن نصر، "**منهج البحث الدلالي في دراسات إيزوتسو القرآنية والصوفية**"، مرجع سابق، ص١٩.

- تضمين الوحي فكرة أنَّ العلامات التي تستعمل لغرض التواصل ليس شرطاً أنْ تكون لفظية.

- تضمين الوحي فكرة مصاحبة الغموض والسرية؛ لأنَّ ما ينقله (أ) إلىٰ (ب) يكون تام الوضوح لـ(ب)، لكنَّه لن يكون واضحاً للآخرين -علىٰ الأقل- بدرجة الوضوح نفسها عند (ب).[1]

وقبل الانتقال إلىٰ تطبيق شروط مقولة العقل التواصلي علىٰ الوحي، فإنَّه يتعيَّن علينا استكمال ما سبق، بالوقوف علىٰ نقاط التداخل بين الوحي واللغة. وأول القول هو أنَّ مفهوم "الوحي" يتداخل مع مسألة "اللغة"؛ فبالرغم من تشكُّل الوحي من مادة الكلام البشري نفسها، فإنَّ المرجع في اعتباره نوعاً خاصاً غير طبيعي من الظاهرة اللغوية هو أنَّ المتكلم فيه هو الله، والمستمع هو الإنسان. وهذا يستدعي مقدمات عدَّة للتعريف بالمنظور القرآني للغة والاتصال، ومنح المشروعية لمقولة "مخلوقية القرآن" التي أثارت جملة من ردود الأفعال في التراث الإسلامي. إذن، فمن هذا الأفق الشاهق أشرف إيزوتسو علىٰ الظاهرة اللغوية، مُدرِكاً أنَّ الفضاء الوجودي الذي تدور فيه هذه المحاورة الموثقة بين الله والإنسان مستوعب بقوانينه وسننه لهذا التعاطي بين الأفقين الأعلىٰ والأدنىٰ، وأنَّ اللغة هي الشاهد علىٰ أنَّ الدلالات والمعاني تدور مع السياق دوران الكواكب والنجوم. فاللغة هنا متغير منفعل بأمر الفاعل وإرادته؛ ذلك أنَّ الذي خَلق الإنسان هو نفسه مَن علَّمه البيان، وهذا جزء من كلية العلاقة بين الله والإنسان، تتجلّىٰ فيه المستويات الثلاثة لهذه العلاقة: العلاقة الوجودية، والعلاقة الاتصالية، والعلاقة الأخلاقية.

إنَّ هذا اليقين المعرفي جعل إيزوتسو يتحدث عن الدِّين في القرآن الكريم لا بوصفه مكوناً في الوعي الإنساني فحسب، بل بوصفه جزءاً من تفاعل الموجودات وتواصلها مع مَن أوجدها، وعلامة ذلك أنَّ القرآن الكريم لم يُؤثِّر فقط في ذوات كلٍّ من المتلقّي الأول وأتباعه

---

(١) هنا يتوقف أوزيتسو عند بيت شعر من القصائد المشهورة لعلقمة بن فحل:

يُوحِي إليها بإنقاضٍ ونَقْنَقَةٍ     كما تَراطَنْ في أَفْدانِها الرُّومُ

من المؤمنين، وإنَّما أصبح هو محتوىٰ الرؤية التي ينظرون من خلالها إلىٰ العالَم، وهو عكس ما نلمحه في الأفق المقابل.

وقد انفرد الوحي في القرآن الكريم بمزايا عدَّة في هذا الجانب؛ ذلك أنَّ القرآن الكريم:

- يُقدِّم إجابات جازمة في ما يتعلَّق باللغة التي يدَّعي الإنسان تمام ملكيته عليها. قال تعالىٰ: ﴿خَلَقَ ٱلۡإِنسَـٰنَ ٣ عَلَّمَهُ ٱلۡبَيَانَ ٤﴾ [الرحمن: ٣-٤].
- فاعل رئيس في صياغة الرؤية المنهجية والمنظور العلمي للأفراد والمجتمعات المتعاملة معه.
- يُعرِّف نفسه علىٰ أساس أنَّه خطاب للتنوير.
- يعادي التفكير الأسطوري، والتأويل الميتافيزيقي.

## ٥- الوحي وعلاقته بالسياقات الاجتماعية:

أُخِذ علىٰ إيزوتسو إغفاله البُعْد الاجتماعي في ظاهرة الوحي، إلىٰ جانب عدم الإجابة عن السؤال الأهم: أين يمكن استكشاف أولئك البشر شخوصاً في منهجية إيزوتسو؟ وهو البُعْد الذي ميَّز الأطروحة الفكرية لفضل الرحمن، ودفعه إلىٰ أنْ يُقرِّر في مقدمته أنَّ "ثمَّة مشكلة واحدة كبيرة مع مفهوم د. إيزوتسو للتعاليم القرآنية حول علاقة الله-الإنسان، وهي أنَّه لم يأخذ بالحسبان البيئة المكية. وبالنسبة إليه، ليس ثمَّة فرق بين البدوي والمكي في عصر الرسول. كان البدوي متعجرفاً، مُتكبِّراً، مُسرِفاً، مُتبجِّحاً يتجاوز أيَّ وعي خاص بالتحفُّظ؛ كان شديد التنبُّه إلىٰ احترام ذاته المستقلة، وتحكمه خاصية الجهل (ضد الحلم). لهذا، فإنَّ وظيفة الإسلام تمثَّلت بالنسبة إليه -قبل كل شيء- بإذلال عجرفته هذه، وشعوره اللامحدود بكبريائه. وقد تحقَّق هذا علىٰ نحوٍ مُؤثِّر بواسطة تصحيح فكرةٍ عن الله، هي قبل كل شيء مخيفة وتثير الرعب. لكنَّ الحقيقة هي أنَّ مخاطَبي القرآن المباشرين كانوا المكيين -وعلىٰ وجه أخص- فئاتهم التجارية الغنية. هؤلاء الناس لم يروا أيَّ كابح لتكديس الثروة، لم يدركوا أيَّ

التزام تجاه مواطنيهم الأقل حظاً، معتبرين أنفسهم مكتفين ذاتياً (مستغنين)؛ أي إنَّ القانون وُجِّه إليهم. وإليهم وجَّه القرآن تحديه الأول."[1]

قد يطرح المرء سؤالاً عاماً عن إمكانية تأسيس علاقة أخلاقية بالمعنىٰ الحصري، بين الله والإنسان، إطلاقاً. بكلام دقيق، إنَّ بإمكان المرء أنْ يتَّخذ فقط موقفاً تقديسياً تجاه الله، وليس موقفاً أخلاقياً أو أدبياً يمكنه أنْ يتَّخذه فقط تجاه الأناس الآخرين. لا يمكن للمرء أنْ يكون طيِّباً مع الله، بل مع الناس فقط. من هنا، وفي ما يتعلَّق برؤية عالم كالتي لإيزوتسو، ذات علاقات (الله-الإنسان) الهادئة التي لا تختلف عن علاقات (الإنسان-الإنسان)، ويمكن أنْ تتأسَّس بذاتها، فإنَّ التعاليم القرآنية علىٰ الضد من ذلك مباشرة، وبعيدة عن أنْ تكون موصوفة علىٰ نحوٍ ملائم بواسطة تلك الرؤية للعالم. ذلك أنَّ هدف القرآن الرئيس، وهو خَلق نظام اجتماعي اخلاقي، مثبت واقعية في سيرورة وحي القرآن إذا درس المرء تاريخياً التحديات الواقعية التي جابه بها الرسول المجتمع المكي منذ البداية. ولم تكن هذه التحديات مُوجَّهة فقط لمقر آلهة المكيين عند الكعبة، بل إلىٰ بِنيتهم الاجتماعية-الاقتصادية أيضاً. وهذا يُظهِر تفوُّق المقاربة التاريخية علىٰ مقاربة عالم الدلالة الصرف."[2]

إنَّ المحور الذي يتصالح فيه منطق الغيب مع منطق الشهادة، ويتكامل فيه مبدأ الإرادة الإنسانية مع مبدأ التسليم لله، هو مبتدأ إفادة الإنسان من الأمر الإلهي المتنزل وحياً علىٰ شعاب الحياة كلها. ولا يتحقَّق ذلك إلا بالتسليم العقلي والروحي والمادي إيماناً بالله من دون الحاجة إلىٰ شاهد، والصلاة لله بِغَضِّ النظر عن الإجابة، والإنفاق من دون انتظار لمنفعة. قال تعالىٰ: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾ [البقرة: ٢-٤]. وهي عناصر القوَّة والفاعلية الكونية لنموذج الإنسان القرآني، الذي يتلازم لديه الفعل بين عالَم الأمر وعالَم الإرادة وعالَم الشهادة؛ سواء كان هذا الفعل تواصلياً، أو عملاً اجتماعياً.

---

(١) إيزوتسو، **الله والإنسان في القرآن: علم دلالة الرؤية القرآنية للعالم**، مرجع سابق، مقدمة فضل الرحمن، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، مقدمة فضل الرحمن، ص٢٢.

## ٦- تساؤلات عن النموذج الاتصالي الجديد:

عندما أسَّس إيزوتسو رؤيته التواصلية على أساس وجود علاقة ثنائية بين الله والإنسان، أحد شقيها وجودي، والآخر تواصلي، بدا أنه وقع في فخِّ النمذجة الصورية الذي يُناظِر غالباً بين طرفي التواصل؛ ما اضطره إلى الاستعانة بالافتراض الخلدوني من أنَّ النبي يخضع لنوع من التحوُّل، يجعله أهلاً لتلقّي الوحي من مصدره الإلهي عن طريق الـمَلَك الرَّسول. وقد فتح ذلك الباب واسعاً أمام النقّاد لينهالوا عليه بوابل من الأسئلة والانتقادات. يقول فضل الرحمن في ذلك: "معالجة الدكتور إيزوتسو قضية الوحي أو التواصل اللفظي مع الله في الفصل السابع، جيدة وشاملة، على الرغم من أنَّها -على نحوٍ ما- ليست نقدية في قَبول المادة التقليدية حول الموضوع، وهي أيضاً ساذجة في تأويلها. قيل لنا إنَّ التواصل اللفظي يمكن أنْ يحدث فقط بين كائنين من نظام وجود مماثل، وذلك صحيح طبعاً، لكنْ فيما بعد، يحاول د. إيزوتسو عقلنة ما يتعلَّق بكيفية تمكُّن الرسول فعلياً من سماع كلمات الوحي. ويقول لنا: إنَّ الرسول في لحظة تلقّيه الوحي تحوَّل إلى كائن أسمى "على الضد من طبيعته". إنَّه لا يُدرِك أنَّ هذا لا يجيب بشيء عن السؤال الذي سيظل قائماً: كيف يمكن لكائن من نظام وجود مُعيَّن أنْ يتحوَّل تماماً -حتى على الرغم من طبيعته الخاصة- من وقت إلى آخر، إلى كائن من نظام مختلف؟ وكيف، بعد مرور لحظة الوحي، يعود الرسول إلى ذاته الطبيعية؟ هل سيحتفظ بهويته؟ إجمالاً، فإنَّ استعمال د. إيزوتسو مصطلحي "طبيعة" و"خارق للطبيعة" في هذا السياق مُتأثِّر بالتعاليم المسيحية حول المسيح. تفرقة الـمُؤلِّف بين المفهوم الكتابي (نسبة إلى الكتاب الـمُقدَّس = العهد القديم) للنبوة والمفهوم القرآني جيدة للغاية أيضاً. إلا أنّي أود أنْ أضيف أنَّ نبوة أنبياء الكتاب الـمُقدَّس ليست دائماً فطرية، فقد كانت في الغالب فنّاً تمَّ صقله في المعابد اليهودية."[1]

إذا اعتبرنا أنَّ إيزوتسو قد أسَّس -بما قدَّمه من عمل- لنموذج في التواصل، فما أهم ملامح هذا النموذج؟ ما طبيعته؟ ما الذي يجعله مختلفاً عمّا هو سائد من نماذج الاتصال التي أنتجتها اتجاهات الفكر الاتصالي المعاصر الغربية والإسلامية؟

(١) المرجع السابق، مقدمة فضل الرحمن، ص٢٤..

صحيح أنَّ إجابة هذه التساؤلات ليست موضوعاً لبحثنا هذا، بيد أنَّنا سنكتفي من خلالها بتقديم مؤشرات عامة قد تكون هادياً إلىٰ معالجات لاحقة.

إنَّ الظاهرة الاتصالية تتطلَّب استجلاء أبعادها إلىٰ العمل علىٰ نحوٍ حرٍّ ابتكاري في مستوىٰ المفهوم، والنظرية، والنظام، والرؤية. وقد حرص إيزوتسو علىٰ إثراء المعجم التواصلي بمفاهيم ليست من مألوفه، وعالج الأنظمة اللغوية بوصفها بيئات حاضنة لأنماط مختلفة من التواصل تتميز بالتنوُّع والدينامية، مُؤكِّداً أنَّ رؤية العالَم هي التي تُحدِّد طبيعة المفهوم الاتصالي، وهوية نُظم التواصل، وأنَّ اللغة -بما تحويه دلالاتها من حقيقة ومجاز- هي المحيط الذي يُحدِّد أبعاد الفعل التواصلي ومستوياته، فتُمثِّل بذلك مضامينه إدراكياً، وتُؤوِّلها واقعياً. ويُشكِّل التقسيم الرباعي للعلاقات الذي أشار إليه إيزوتسو أرضية جيدة لانطلاق نوع من التنظير الاتصالي الـمُتأسِّس علىٰ الرؤية القرآنية للعالم.

فالعلاقة الوجودية بين الله والإنسان هي الأساس المرجعي للنظام الاتصالي، وهي التي تصوغ هوية الإنسان المسلم الحضارية، والعلاقة التواصلية هي المورد المستدام للاستمداد الروحي لمقابلة المستجدات الجارية في ساحة الجدل الوجودي بين الإنسان ومحيطه، وهي التي تصوغ هوية الإنسان المسلم الثقافية. والعلاقة التعبُّدية هي مظهر للالتزام الديني، قوامها العلاقة بين الرب والعبد، وهي التي تصوغ هوية الإنسان المسلم الدينية، والعلاقة الأخلاقية هي مصدر القيم العليا للمنظومة التواصلية في أبعادها النفسية والاجتماعية والكونية، وهي التي تُحدِّد المعايير الحاكمة علىٰ الهويات السابقة.

## ثالثاً: الدِّين والمجال العام في أطروحة يورغن هابرماس

يورغن هابرماس هو فيلسوف اجتماعي ألماني من الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت؛ مسقط رأس النظرية النقدية، وأحد أكثر مُنظِّري تلك المدرسة إسهاماً في ما يتعلَّق بالنظرية الاتصالية؛ فقد دعا إلىٰ حوار يترعرع في كنف العقل التواصلي، وينظر إلىٰ الإنسان بوصفه عملاً منطقياً، ورؤيةً عمليةً، أسَّس لها ماكس فيبر، وأرسىٰ دعائمها كارل ماركس في إطار رؤية جوّانية تنطلق من الذات إلىٰ الذات.

كان بإمكان هابرماس -بحكم هذه النشأة- أنْ يكتفي في مناقشاته الفلسفية بالمباحث التي انشغل بها منذ البداية، على خطى فلاسفة الأنوار والـمُفكِّرين الملتزمين، إلا أنَّه ظلَّ من أقوى المدافعين عن فكرة إخراج العقل إلى المجال العام، وجعله مُقوِّماً أساسياً من مُقوِّمات الحياة الاجتماعية، أو ما سمّاه الحياة البين ذاتية التواصلية، من دون إغفال البُعْد الوجودي في العقل. ومن هنا كان التزام هابرماس بإخراج تأمُّلاته الذاتية إلى النقاش العام في سياق من الالتزام الإنساني المجرَّد والأخلاق العملية.(1)

وتقوم نظرية هابرماس على افتراض أنَّ الإنسان يسعى بطبيعته إلى التميُّز عن الآخرين؛ وأنَّه مُلزَم -في الوقت نفسه بحكم عضويته- بأنْ يتعايش اجتماعياً؛ فهو بذلك مُتفرِّد واجتماعي في آنٍ معاً. ويعتقد هابرماس أنَّ البشر حين يُدرِكون ذلك بوعي وعقلانية فإنَّهم سيتجاوزون خلافاتهم، غير أنَّ ثمَّة عقبات تُحدِثها الأنظمة الاجتماعية السائدة، بما تفرضه بقوَّة القانون الـمُتحجِّر، والعُرف الراسخ الـمُتجذِّر، وأنَّه يمكن للبشر -باستخدام الفعل التواصلي- أنْ يتوافقوا على تغييرها؛ لأنَّها تصبح بمرور الزمن متناقضة مع مصلحة الغالبية العظمى منهم (أفراداً، وجماعاتٍ)؛ ما يفضي إلى تغيير تدريجي قائم على التفاعل بين عوامل عدَّة، هي: الوعي، والمصلحة، والفعل التواصلي الذي يُمثِّل -بجانب القوى المهيمنة ذات المصلحة في النظام الاجتماعي القائم- بِنية فوقية تقوم على أُسس اقتصادية.

## ١- هل العقلانية التواصلية بديل للدِّين؟

يرى هابرماس في العقلانية التواصلية طريقة لصياغة تواصل بشري مُثمِر، وبديلاً لمنطق العقل الأداتي والنسقي الخانق. "وبهذا وضع هابرماس (من خلال التداولية الصورية والعقلانية التواصلية) نصب عينيه تحقيق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري المرجوِّ بين الأفراد. وستفي هذه التداولية الصورية بشكل أكيد في إعادة ربط النسيج الاجتماعي المتشظي والمتبعثر، وإعادة الذوق لحياةٍ غدا البشر فيها نياماً وما هم بنيام، من خلال بلورة تفاعل اجتماعي يعيد الحرارة إلى شرايين المجتمع المعطوبة. وبما أنَّها بديل لعقلانية التنوير،

---

(١) هابرماس، يورغن. **اتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة**، ترجمة: عمر مهيبل، مصر: الدار العربية، ط١، ٢٠١٠م.

فهي تتعدّاها لما قبل التنوير، حيث توجد الفلسفة الوضعية، والعقل الديني، والعقل الميتافيزيقي."[1]

ويجب التنويه قبل الإجابة عن السؤال السابق بأنَّ المسألة الدينية تأخذ حيِّزاً مهماً من فكر هابرماس، بالرغم من علمانيته المعلنة على طريقته؛[2] إذ يعتقد أنَّ المقولات والتنبُّؤات القائلة بنهاية الدِّين وزواله هي الآن بحاجة إلى مراجعة نقدية عميقة؛ لأنَّ ما حدث هو العكس تماماً؛ فقد عرف الدِّين عودة قوية في مجال الفضاء العام. ومثل هذا الطرح يدفعنا إلى التساؤل عن سرِّ هذه العودة، وعن طبيعة تصوُّر هابرماس لهذه المسألة.[3]

والحقيقة أنَّنا شهدنا الكثير من التنظير الذي حمل عنوان "ما بعد العلمانية"، والذي تناول إشكالية المشاركة الدينية في الخطاب العام، وكيف يمكن للمُتديِّنين أو أصحاب الأديان أنْ يتحدثوا إلى أولئك الذين لا يشاركونهم معتقداتهم الدينية ورؤاهم الوجودية. ويقال إنَّه من الضروري -في المناقشات العامة بالمجتمعات الديمقراطية التعددية- إعادة صياغة الحجج الدينية وَفق شروط يمكن الوصول إليها عالمياً، وتُمكِّن من استعادة معنى غير المشروط من دون اللجوء إلى الميتافيزيقي. ولفظ "غير المشروط" هنا يشير إلى صورة العالَم التي لا تعتمد على شخص غير موضوعي.

## ٢- علمانية اللغة في المجال العام:

لم يتحدث هابرماس، في أثناء انشغاله بالفعل التواصلي، عن المشاركة الدينية في الخطاب العام، مُستبعِداً ذلك ضمنياً، ولكنَّه أشار إلى هذا الموضوع في محاضرته "الأسطورة

---

(١) انظر:

- مصدق، حسن. **يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية**، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٥م، ص١٢٤.

(٢) عطار، أحمد. "هابرماس والعالم الإسلامي"، **مجلة لوغوس**، "مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها"، الجزائر، تلمسان، العدد١، جوان ٢٠١٢م، ص٦٥ – ٧٨.

(٣) موقاي، بلال. سؤال الدين في الفضاء العمومي: "قراءة في تصور يورغن هابرماس للمسألة الدينية "، **مجلة المواقف**، جامعة معسكر، الجزائر، العدد٩، ص٥٥ – ٧٥.

والعقلانية"؛ إذ قال: "هناك العديد من الأسباب تجعل الترجمة مطلوبة عندما يدخل المواطنون من ذوي الإيمان إلى المجال السياسي العلماني، منها:

أ- لأنَّ تفرُّد اللغة الدينية لأعضائها هو أول أسباب حاجتها للترجمة. فالمعنى الديني متاح فقط، لَمن لديهم الإيمان برؤية وفهم تلك اللغة التي لا تقف وظيفتها فقط في حدود التواصل، ولكنْ أيضاً تشمل تحقيق تضامن الأعضاء." ولهذا يُؤكِّد هابرماس أنَّه يجب تقديم الخطاب الديني بلغة يمكن للجميع الوصول إليها. واللغة التي في متناول الجميع -برأيه- هي اللغة العلمانية، التي يمكن بها "التوصُّل إلى الأسباب التي هي أكثر عمومية من تلك الموجودة في اللغة الدينية،" وهي حصرية.

ب- حياد الدولة هو السبب الثاني للترجمة. إنَّ حيادية الدولة تسمح للأديان بالتعبير عن معتقداتها، فضلاً عن المساهمة في المناقشات العامة."[1]

وقد أشارت عالِمة الاجتماع ميشيل ديلون -في معرض مراجعتها للحدود التي وضعها هابرماس للمشاركة الدينية في الخطاب العام- إلى أنَّه يقول حين يشرح المشكلة إنَّه يمكن السماح باستخدام اللغة الدينية في المجال العام، ولكنْ بشروط مُعيَّنة، حيث "يتاح للحقائق من المساهمات الدينية أنْ تدخل في الممارسة المؤسسية الـمُتمثِّلة في التداول واتخاذ القرار فقط عندما تحدث الترجمة الضرورية فعلياً في المستوى ما قبل البرلماني؛ أي في المجال السياسي العام نفسه... قد يمنح المواطنون الـمُتديِّنون الفرصة للمساهمة علنياً بلغتهم الدينية. لكنَّ الاكتفاء بالدعاء والاعتماد فقط على استدعاء الوحي لا يكفي. يجب إعادة صياغة ما يتصوَّرونه مُقدَّساً في خطاب منطقي علماني".

وهذا ما تقول به عقلانية هابرماس، وترفضه ديلون التي ترى أنَّ ثمَّة مشكلة أساسية في هذا التسامح الهابرماسي مع الدِّين، مفادها أنَّه يسمح فقط بتعريف ضيِّق جدّاً لمعنى الدِّين؛ إذ يصبح الدِّين مقبولاً في عالَم العقلانية حين يُظهِر "عقلانية عالية" فقط. وعلى هذا، فقد اعتبر منتقدو هابرماس أنَّه استبعد الكثير من التفكير الديني، ومنع العديد من الُمتديِّنين من الخطاب

---

(١) Habermas, J. (2011) 'Myth and Ritual: Lecture at the Georgetown University', Washington, DC.

العام، وأنَّه في حال كان دِين أحد الأشخاص عاطفياً، أو تقليدياً، أو مُتجذِّراً في تجربة شخصية، فإنَّ ذلك غير مسموح به. وهو بهذا الحكم يبدو كأنَّه يدفع باتجاه فعل يمارس ما يناقضه، مُتمثِّلاً في "التنوير الضيِّق الذي لا ينمُّ عن نفسه، والذي يُنكِر أيَّ محتوىً عقلاني للدِّين،" وهو أيضاً الاستبعاد بكل ما يعنيه. وبالرغم من اعتراف هابرماس أنَّ الاستدلال الديني يتبوَّأ مكاناً في الديمقراطيات التعددية، فإنَّه يعتقد أنَّ هذا التسامح مشروط ومحكوم بحدود.

وهكذا أبرزت ديلون في نقدها لهابرماس صوراً من ذلك التناقض، مُركِّزةً على الجانب الأخلاقي؛ إذ قالت: "كأنَّ هابرماس يقول: دعونا نعيد تقييم الطريقة التي غالباً ما نُهمِّش بها الدِّين." "لكنْ عند قراءة المزيد عن هابرماس أراه يعيد الدِّين إلى داخل المجال العام، لكنَّه يفعل ذلك على طريقة هابرماس." لقد قالت ديلون ذلك، وكأنَّها تطعن في أخلاقيات النقاش التي لا يراها هابرماس مذهباً أو نسقاً من القيم والمعايير، وإنَّما يراها -كما يقول آبل- إجرائية ترانسندنتالية، تجمع شروط مناقشة الأطروحات والمبادئ العملية في المجال الأخلاقي والسياسي؛ بحثاً عن امتحان مشروعيتها، ومعقوليتها، وصلاحيتها.(١)

ومن المعلوم أنَّ هابرماس وضع لأخلاقيات المناقشة أربعة افتراضات أساسية، هي:

- وجوب توافرها على المعقولية التي يتمُّ إنجازها بفعل جملة تتركَّب تركيباً صحيحاً، وتحترم قواعد اللغة المستعملة.
- الاهتمام بحقيقة مضمون القول التي تكفل وظيفياً وصف حالة واقعة مجرَّدة غير مستوحاة من الخيال.

---

(١) في حين تتبنى ديلون آراء هابرماس نحو الدين واعترافه بقدراته التحررية ، فإنها تنتقد تنظيره لما بعد العلمانية ، بحجة أن هابرماس يتجاهل الطرح العقلاني للأفكار داخل الأديان. ويهمش مركزية العاطفة والتقاليد والروحانية الدينية ؛ وفشل في الاعتراف بالدين المتشابك مع العلمانية. للمزيد من التفاصيل حول آراء ديلون التي اقتبسنا منها أعلاه انظر:

1. Michele Dillon: Habermas, Religion and the Post-Secular, https://www.religiousstudiesproject.com/podcast/michele-dillon-on-habermas-religion-and-the-post-secular/
2. Daniel Silliman: Habermas and the problem with the Problem of Religion in Public Discourse, https://www.religiousstudiesproject.com/2014/03/13/habermas-and-the-problem-with-the-problem-of-religion-in-public-discourse-by-daniel-silliman/

- التركيز على مصداقية التلفُّظ بوصفها وظيفة لإقامة علاقة مستقيمة بين الأشخاص. ويتكفَّل هذا الادِّعاء بموضوع تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات المخطط المعياري السابق الـمُعترَف به من طرف المجتمع.
- مراعاة صدقية ما يقال بالقدْر الذي يُسمَح به للمُتحدِّث التعبير عن نوايا مُحدَّدة، بصورة صادقة بعيدة عن الكذب والتضليل.

وتنحدر هذه المبادئ الأربعة من "حالة الكلام المثالية"، والشروط الصافية لخطاب يتوخّى احترام معايير الصدق الصارمة، أو ما يُطلِق عليه هابرماس اسم جماعة التواصل غير المحدودة، وهي صورة المجتمع الذي يتواصل فيه أعضاؤه بصورة صحيحة. وبوجه عام، يمكن اعتبار هذه المبادئ شروطاً لا يستقيم من دونها التواصل العقلاني بين المتحدثين.

ويتضح من جدل هابرماس أن مسألة اللغة تعرض المنظور العلماني للتواصل باعتباره منظوراً تحكمياً يتعارض مع طبيعة اللغة كأداة للتعبير المتداعي والتواصل الحر بين البشر على تباين مواقفهم ومواقعهم.

وإذا كانت اللغة تتبدّى لهابرماس على نحوٍ غامض، بوصفها رؤية للعالَم، وقوَّة خاصة بالإنسان؛ فإنَّ الوحي -بحسب إيزوتسو- هو فعل وجودي، وليس ظاهرة قابلة للمشاهدة اليومية على أيِّ نحوٍ، ونحن لا نملك سوى نواتج عملية الوحي التي لن تتكرَّر حتى نراقبها، ونحكم عليها.

إنَّ معرفتنا بالوحي مقرونة بتوافر الإرث من النصوص، وما يحيط به من روايات، وما يتضمَّنه من فروض وادِّعاءات، اسهمت بفاعلية في تكييف الفضاء اللغوي. يُقدِّم الوحي إجابات جازمة عن تعالي اللغة التي تُمثِّل أساس التواصل الإنساني، والتي يدَّعي الإنسان تمام ملكيته عليها. قال تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن: ٣ - ٤]. وهو يُقدِّم لنا أيضاً تصوُّراً عن الاتصال الذي يضع حقيقة تحكُّم الإنسان في حدود قدراته الحسية أمام تحدّي استدامة التواصل مع ذاته المتجاوزة تلك الحدود، ومع مستقبله القابع في

غياهب الغيب، وماضيه المستقر في تخوم الفناء، قائلاً له: إنَّ ثمَّة وثيقة تحمل تاريخ انطلاقته الوجودية، وحقيقة فنائه المحتوم، وهي تنهض وحيدة أمام إنكار الدهريين، واختبارات القدر المحيط بهذا الكائن ذي القدرات المعرفية الهائلة؛ إنَّها المحور الذي يتصالح فيه منطق الغيب مع منطق الشهادة، ومنهج التخطيط مع التسليم، والأداة التي تجعل المجال العام قابلاً لاستيعاب المنظورات المتباينة؛ باستكماله مبدأ الصلاحية والعملية في النظام العام بمبدأ الإصلاح في مضامين الخطابات المتبادلة بين تبايُنات المشهد في هذا المجال، والتوازن بين براجماتية الديمقراطية وإصلاحية الخطاب الديني التي هي الجوهر في النظام التواصلي الذي أسَّس له القرآن الكريم، ليصبح معياراً لتحرير خطاب الإنسان، وتخليصه من المشروطية الزائفة.

وبالرغم من تشكُّل الوحي من مادة الكلام البشري نفسها، فإنَّ المرجع في اعتباره نوعاً خاصاً غير طبيعي من الظاهرة اللغوية هو أنَّ المتكلم فيه هو الله، والمستمع هو الإنسان. ومن هذا الأفق الشاهق، أشرف إيزوتسو على الظاهرة اللغوية، مُدرِكاً أنَّ الفضاء الوجودي الذي تدور فيه هذه المحاورة الموثقة بين الله والإنسان مستوعب بقوانينه وسننه لهذا التعاطي بين الأفقين الأعلى والأدنى، وأنَّ اللغة هي الشاهد على أنَّ الدلالات والمعاني تدور مع السياق دوران الكواكب والنجوم. فاللغة هنا متغير منفعل بأمر الفاعل وإرادته؛ ذلك أنَّ الذي خَلق الإنسان هو نفسه مَن علَّمه البيان، وهذا جزء من كلية العلاقة بين الله والإنسان، تتجلّى فيه المستويات الأربعة لهذه العلاقة: العلاقة الوجودية، والعلاقة الاتصالية، والعلاقة التعبدية والعلاقة الأخلاقية.

إنَّ هذا اليقين المعرفي جعل إيزوتسو يتحدث عن الدِّين في القرآن الكريم لا بوصفه مكوناً في الوعي الإنساني فحسب، بل بوصفه جزءاً من تفاعل الموجودات وتواصلها مع مَن أوجدها، وعلامة ذلك أنَّ القرآن الكريم لم يُؤثِّر فقط في ذوات كلٍّ من المتلقّي الأول وأتباعه من المؤمنين، وإنَّما أصبح هو محتوى الرؤية التي ينظرون من خلالها إلى العالَم، وهو عكس ما نلمحه في الأفق المقابل.

وتُظهِر جدلية التبايُن في الأطر الدلالية وأطر الخبرة المشتركة بين المتحاورين وجهاً للإشكال، يتمثَّل في قصة "الخَلق"، بأصدائها في الفضاء الغيبي بالملأ الأعلىٰ بين الله وملائكته والإنسان الأول، حيث كان للشيطان نفسه حضور (رأياً، وموقفاً)؛ ما منح الجميع الحق في التعبير عن آرائهم في أيِّ مستوىٰ من مستويات الوجود. في مقابل التنافر الذي تعكسه محاولة هابرماس المقابلة بين الخطاب الديني ولغة المجال العام، حيث يمتلك الخطاب مشروعية الوجود من صلاحيته الفعلية validity، جاءت طريقة إيزوتسو لشرح معنىٰ صدقية الخطاب الموحىٰ به عن طريق بيان نُظم تُمثِّل الخطاب اللغوي. فالوحي -بحسب إيزوتسو- شبيه من هذه الناحية بالشعر الذي يتولَّد في ظرف مُعيَّن، لكنَّه يصبح لحظة انطلاق النص مادةً للاستشهاد المرجعي، والإحالة علىٰ الوقائع وما يشاكلها في مختلف المناسبات.

وحتىٰ لا يختلط الأمر علينا؛ فإنَّه يجب بيان الفرق بين النص الشعري ونصوص الوحي. فالأول نصٌّ افتراضي لا تُقيِّده الوقائع، وعملٌ فني لا تحكمه الحقائق، وهو لا يستهدف الفعل بقدْر ما يخاطب الانفعال، ومضمونه ليس مُلزِماً لقائله، وهذا أحد مآخذ القرآن الكريم علىٰ الشعر العربي. أمّا أهم ما يُميِّز الشعر من الوحي فهو الذاتية الشديدة في الأول التي يقابلها انعدام في حضور الذات في الثاني. قال تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النجم: ٣-٤]. ولأنَّ التشابه في نظام الخطاب بين الشعر والوحي واردٌ؛ فقد أكَّد القرآن الكريم حقيقة المغايرة، مُستبعِداً أنْ يكون شعراً بصريح النص. قال عَزَّ وجَلَّ: ﴿وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ ۝٤١﴾ [الحاقة: ٤١].

**خاتمة:**

عقدنا في هذا البحث مقارنة بين الياباني توشيهيكو إيزوتسو والألماني يورغن هابرماس، تناولت علىٰ نحوٍ وصفي موضوعية التساؤل عن البُعْد المعنوي للوجود الإنساني، مُظهِرةً مرونة المنظور القرآني، ووضوحه، والتصاقه بالواقع المعيش وأفعال الكلام العادية بصورة لا يمكن مجاراتها.

وقد عرض البحث مقابلة بين تصوُّرات الإنسان في نزوعه المادي القابض على الأرض الـمُخلَّد إليها، والإنسان الروحي الـمُتطلِّع إلى الأفق الأعلى الـمُتواصِل معه، في ما يُمثِّل صورتين للحضارة والثقافة، وهما صورتان لا يكاد التاريخ يخلو من تجسيد لهما، أو لأيٍّ منهما؛ صورة الإنسان المتصل بالغيب الذي يبتغي بأعماله التعبُّد لله، والانقياد له. وصورة الإنسان المؤمن بعالَم الشهادة، وإطلاقية الطبيعة المادية للوجود، من دون تجاهل لما وراء الطبيعة من أحكام افتراضية، صنعها الإنسان لإضفاء البُعْد الإطلاقي على حقيقته المادية.

وتتجلّى حقيقة كلٍّ من التصوُّرين في حوارات الإنسان المعاصر العلمية، والفلسفية، والثقافية؛ فهما إجابتان متقابلتان عن سؤال "الأنسنة" بما هي نظرة إلى الإنسان (ذاتاً، ونوعاً) بوصفه كائناً مركزياً في منظومة الوجود، ذا تطلُّع معرفي يبتغي الحقيقة من خلال متطلبات العلم وأدوات المعرفة.

وقد أشار مفهوم "الوحي" إلى أهمية استحضار البُعْد الوجودي للحياة الدنيا، أو الإطار الفاعل لحقيقة العالَم المعيش من ناحية، وبيئة الاستخلاف والتكليف بوصفها وظيفة وجودية للإنسان من ناحية أُخرى، في تلازُم غير منفصم إلا في الافتراض النظري؛ فهو كائن مريد، مُتحقِّق بالعلم في حدود خبرته وأدواته الإدراكية، مُتحرِّك بالثقافة التي تُظهِر قدرته على الإبداع وسعيه للخلود، محكوم بالأخلاق التي تبرز بوصفها مقدمة موضوعية لدور الدِّين في المجال العام، مُظهِرةً معقولية السعي لتحقيق التواصل الإيجابي بين الرؤية الكونية والحياة العامة.

ولا خلاف حول اللغة وأهميتها التواصلية، وإنِ اختلفت الأطروحتان بخصوص تكييف البُعْد الوجودي للغة في إطار الفعل التواصلي، الذي وثَّق القرآن الكريم لحظة انطلاقه الأُولى في عرضه الموقف الوجودي الحاشد الذي بدأ بقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]، وبلغ ذروته بقوله عزَّ وجلَّ: ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ ﴾ [البقرة: ٣٣]. ثمَّ أنهى القرآن الكريم الجدل المتمادي عن أصل اللغة بحكم قاطع. قال تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ﴿٣﴾

عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن: ٣ - ٤]. فاللغة في ثنايا الوحي هي أساس التباين الثقافي. قال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٤﴾ [إبراهيم: ٤].

ولا شكَّ في أنَّ إعداد دراسة مفاهيمية تحليلية لاحقة لجهد إيزوتسو، تتناول مفهوماً كلياً، مثل مفهوم "الأمر" في القرآن الكريم، بوصفه المفهوم الوجودي المقابل لمفهوم "الخَلق" الذي أسَّس له إيزوتسو بوصفه أصل العلاقة الوجودية بين الله والإنسان؛ لا شكَّ في أنَّ ذلك سيُحدِث أثراً إيجابياً في تصويب النظر المنهجي، وإزالة الغشاوة عن هذا النوع من النقاشات؛ ما يجعل العقلانية التداولية للمضمون القرآني مورداً لرؤية وجودية أكثر تحرُّراً وانفتاحاً ومرونةً وقابليةً للتبنّي من أيِّ عقل إنساني حرٍّ. وربَّما كان منطقياً اعتبار إيزوتسو نموذجاً لذلك، وتقصّي مسيرة النقاش الهابرماسي الراحل بهدوء إلى موقف يبدو أقرب إلى مكان إيزوتسو منه إلى سابقيه من مُنظِّري الفكر العلماني الحديث.

الفصل الثالث:

# أثر الرؤية التوحيدية في رسم ملامح الإنسان عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش

حنان فيض الله الحسيني[١]

## مقدمة:

لا يخفىٰ علىٰ أيِّ مُشتغِل بالعلوم الإنسانية مدىٰ تنازع الرؤىٰ وتناقضها في النظر إلىٰ الإنسان من حيث ماهيته ومكانته ومقصدية وجوده، ولا سيما في هذا العصر الذي امتُهِنت فيه منـزلة الإنسان، فأصبح كومة من الأشياء تُباع وتشترىٰ؛ ما أثَّر سلباً في فكرة الإنسان عن ذاته، وأدّىٰ إلىٰ تشتُّته، بل ضياعه وتمزيقه. ولم تُفلِح الرؤية الغربية في تقديم مشروع متكامل للإنسان، يُحيط بكل جوانبه، ويحفظ عليه دوره ومكانته التي خُلِق لأجلها. وفي المقابل، ظهر في النصف الثاني من القرن العشرين مسار شَكَّله مُفكِّرون مُسلِمون، قدَّموا فيه تصوُّرات معرفية وثقافية للإنسان، انبثقت في مجملها من فكرة التوحيد، وجاءت أكثر إحاطة وشمولية من النظرة الـمُجتزَأة إلىٰ الإنسان في الفلسفات الغربية. ومن بين هؤلاء الـمُفكِّرين برز كلٌّ من "علي شريعتي" و"علي عزت بيجوفيتش" بوصفهما مُفكِّرَيْنِ؛ إذ قدَّما منظوراً حضارياً قائماً علىٰ استيعاب الفلسفات الغربية ونظرتها إلىٰ الإنسان، ونقدها، ثُمَّ البناء عليها انطلاقاً من رؤية الإسلام التوحيدية.

ولا شكَّ في أنَّ للأفكار دوراً في بناء الحضارات؛ فمعيار غِنىٰ أيِّ مجتمع هو بما يملكه من أفكار، وأيُّ خلل في المجتمع إنَّما مَردُّه علاقة المجتمع بأفكاره؛ إذ تُعَدُّ الأفكار مُؤشِّراً لحركة المجتمع، تنحو به نحو جموده وركوده، أو انطلاقه وبنائه. إنَّ السعي لامتلاك زمام المبادرة والفعل الحضاري في واقعنا المعيش يتطلَّب منّا تسليط الضوء علىٰ الرؤية التوحيدية بوصفها

(١) دكتوراه في الفلسفة، الجامعة الأردنية، باحثة في مجال الفكر والفلسفة الإسلامية. البريد الإلكتروني: hanan_alhuss@yahoo.com

جزءاً من الرؤية التوحيدية الكونية للعالَم، ومقارنتها بالرؤىٰ الـمُتعدِّدة في نظرتها إلىٰ الإنسان، فعملْنا علىٰ عرض الرؤية التوحيدية لـمُفكِّريْنِ اختلفا من حيث المذهب، لكنَّهما اتفقا علىٰ ضرورة استعادة تلك الرؤية في عملية بناء جديدة للإنسان. ويأتي اختيار علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش لسببين: أحدهما ذاتي، والآخر موضوعي. أمّا الذاتي فينبع من الانغماس الفكري لكاتب البحث واستغراقه الوجداني في كتاباتهما، وأمّا الموضوعي فيتعلَّق بثلاثة أمور؛ أوَّلها: الفكرة المركزية التي اعتنقها كلٌّ منهما، وهي تحويل الرؤية التوحيدية في مشروع تحرير الإنسان والعالَم واستثمارها، وثانيها: مُحاجَجة كلٍّ منهما الغرب وفهم الأسس الفلسفية التي تنطلق منها رؤيته إلىٰ الإنسان، وثالثها: توجُّه خطاب كلٍّ منهما إلىٰ الشرق والغرب معاً.

وقد استطاع شريعتي وبيجوفيتش، في نصوصهما الـمُتعدِّدة المنثورة في ما كتباه، تأسيس رؤية ناهضة بالإنسان تقوم علىٰ قراءة جديدة للفكر الغربي، أساسها الانفتاح علىٰ الآخر، واستيعاب مقولاته الفلسفية في نظرته إلىٰ الكون والإنسان، ثمَّ تجاوزها في سبيل بناء حضاري جديد، تظهر فيه ملامح الرؤية التوحيدية وتجلِّياتها في الإنسان. فمَن علي شريعتي،[1] وعلي عزت بيجوفيتش؟.[2]

من الدراسات السابقة التي تناولت الإنسان من خلال الرؤيتين: التوحيدية والغربية، دراسة عبد الحميد أحمد أبو سليمان في كتابه "الإنسان بين شريعتين"، التي تحدَّث فيها عن طبيعة الإنسان وَفق الرؤية القرآنية، فوصفها بالطبيعة الثنائية التي تتكوَّن من نور وطين،

(١) علي شريعتي (١٩٢١-١٩٨٦م) هو مَعْلم أساسي من معالم النهضة الإيرانية، وأبوه محمد تقي شريعتي كان من كبار الـمُفكِّرين والمجاهدين الإسلاميين. اهتم منذ طفولته بقضايا الدِّين، وتنقية أصول التشيُّع ممّا علق بها من أفكار دخيلة وخرافات. وضع شريعتي نظريته في العودة إلىٰ الذات، وانطلق فيها من مُسلَّمة أنَّ الحضارة الغربية العالمية لا يُمكِنها تلبية حاجات الإنسان الـمُسلِم الحقيقي؛ فهو يُدرِك نقاط قوَّتها وضعفها، ويرىٰ أنَّها قاصرة عن تقديم الحلول الناجعة لمشكلات المجتمعات الإسلامية. انظر:
- شريعتي، علي. **العودة إلىٰ الذات**، ترجمة: إبراهيم دسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م، ص١٠-١١.

(٢) علي عزت بيجوفيتش (١٩٢٥-٢٠٠٣م). مفكر وفيلسوف إسلامي وزعيم سياسي بوسني، اختير رئيساً لجمهورية البوسنة والهرسك بعد استقلالها عام ١٩٩٢م، وكان أول رئيس للمجلس الرئاسي في البلاد عام ١٩٩٥م بعد انتهاء حقبة حرب الاستقلال. قال عبد الوهاب المسيري في تصدير كتاب بيجوفيتش:

ورأىٰ أنَّ لكلٍّ منهما خصائص ذاتية مُعيَّنة؛ فالطين، ومنه خُلِقت الدواب، فيه طبع الافتراس من أجل البقاء. أمّا النور فصفة من صفات الله تعالىٰ، وهو الروح في الإنسان التي تحمل صفة الخير والحق والهداية. والإنسان هو المخلوق الوحيد -من بين المخلوقات التي تدبُّ علىٰ الأرض- الذي هداه الله إلىٰ شريعة النور، التي جعلها مُتمايِزة عن شريعة الغاب التي تحكم عالَم الطين. قال أبو سليمان في ذلك: "لهذه الذات الإنسانية المزدوجة تكوين وطبيعة وغاية وقانون يختلف كل الاختلاف عن تكوين الحيوان وطبيعته وغايته وقانونه، وإنِ اشتركا في شيء منها."[1] ووجد أبو سليمان أنَّ سؤال الوجود وتكرار الإنسان له علىٰ مَرِّ الزمان ما هو إلا دليل علىٰ البُعْد الروحي فيه، الذي يُكوِّن جانباً من تطلعاته، بوصفه مصدر الدِّين لديه، الذي يضاف إلىٰ أدلة عديدة تُؤكِّد تلك الحقيقة.

وفي هذا السياق، مايز المسيري (١٩٣٨-٢٠٠٨م)، في كتابه "دفاع عن الإنسان"، بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فوجد "أنَّ الظاهرة الطبيعية مُكوَّنة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، علىٰ عكس الظاهرة الإنسانية التي تدخل في تكوينها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية."[2] وقد اعتقد المسيري بوجود رؤيتين للإنسان تُشكِّلان النموذج المعرفي الغربي: الرؤية الواحدية التي تختزل الإنسان في بُعد واحد (المادة، أو الروح)، والرؤية الثنائية التي ترىٰ في الإنسان جانبين، هما: المادة، والروح؛ فالإنسان جزء من الطبيعة، إلا أنَّه قادر علىٰ تجاوزها من خلال أشواقه العليا. وبينما تُمثِّل الرؤية الواحدية حصيلة الفلسفات المادية الغربية علىٰ تنوُّعها، فإنَّ الرؤية الثنائية تشترك مع الرؤية الإيمانية

---

"صاحب اجتهادات مهمة في تفسير ظاهرة الإنسان في كل تركيبتها. وهذه التركيبة المرتبطة تمام الارتباط بثنائية الإنسان والطبيعة، هي نقطة انطلاقه، والركيزة الأساسية لنظامه الفلسفي." انظر:

- بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، القاهرة: دار الشروق، ط٤، ٢٠١٤م، ص٩.

(١) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **الإنسان بين شريعتين؛ رؤية قرآنية في معرفة الذات ومعرفة الآخر**، القاهرة: دار السلام، ط١، ٢٠٠٣م، ص٣٨.

(٢) المسيري، عبد الوهاب. **"دفاع عن الإنسان" دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة**، القاهرة: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٦م، ص٢٧٤.

للأديان، باعتبار أنَّ الإنسان روح ومادة، وهي فلسفة ظهرت في الغرب، وتمركزت حول الإنسان، وسُمِّيت الرؤية الإنسانية الهيومانية.[1]

وفي دراسة للفاروقي (١٩٢١-١٩٨٦م) أرسىٰ فيها مبدأ التوحيد بوصفه لباب الإسلام وجوهر الحضارة الإسلامية، والنواة الوحيدة لصناعة ملامح الإنسان، أفاد الفاروقي بأنَّ الإنسان قد جاء لتحقيق إرادة الله في الكون، ومايز بين بُعْده المادي الذي جمع بين الجانبين الجسدي والنفسي، وخضع كغيره من مظاهر المادة لسنن الله وغايته الثابتة في الخلق، وبُعْده الوجداني الذي تجاوز النطاق الطبيعي، وسمّاه الشق الأخلاقي، من حيث إنَّ "الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي تتحقق فيه إرادة الله بالضرورة، بل بموافقة الإنسان الشخصية نفسه."[2] وقد بنىٰ الفاروقي العالمَ علىٰ أساس تراتب أنطولوجي يستحيل الجمع بينهما، وقسَّم فيه الوجود إلىٰ قسمين متمايزين، أَسَّسهما علىٰ الفارق الجوهري بين الخالق والمخلوق، فنتج من هذا التقسيم ثنائية أُخرىٰ، هي ثنائية الإنسان التي تحمل معها البُعْد الطبيعي والبُعْد الروحي الذي يضم في طيّاته الفهم والفعل الأخلاقي للإنسان.[3]

وبناءً علىٰ ما تقدَّم، فقد حاول البحث الإجابة عن ثلاثة أسئلة أساسية تتلاقىٰ مع عنوانه وأهدافه:

ما الإطار المرجعي الذي يستند إليه علي عزت بيجوفيتش وعلي شريعتي في استلهام معالم بناء الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر؟ وما الأسس المعرفية التي قامت عليها الرؤية التوحيدية لهذين الـمُفكِّرَيْنِ، والأدوات المنهجية التي استخدمها كلٌّ منهما لتحقيق الغاية المنشودة؟ وما ملامح النموذج البديل أو المكمل للنموذج المعرفي الغربي؟

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. "من ضيق المادية إلىٰ رحابة الإنسانية والإيمان"، **مجلة المسلم المعاصر**، عدد ١٥١، ٢٨مايو ٢٠١٤م، ص١٧١-١٧٥.

(٢) الفاروقي، إسماعيل راجي، ولويس، لمياء. **أطلس الحضارة العربية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، الرياض: مكتبة العبيكان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٩٩٨م، ص١٣٢.

(٣) الفاروقي، إسماعيل راجي. **التوحيد ومضامينه علىٰ الفكر والحياة**، ترجمة: السيد محمد السيد عمر، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٦م.

## أولاً: الإطار المرجعي لبناء معالم الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر

### ١- الخصائص الإبستمولوجية للرؤية التوحيدية:

إنَّ الإطار المعرفي الكلي لبناء الإنسان يتمحور حول إجابة سؤالين اثنين، هما: ما طبيعة الإنسان؟ ما ملامحه؟ ويتمخَّض عن هذا البُعْد المعرفي منظومات معرفية عدَّة، تشمل مناحي الحياة في السياسة، والاقتصاد، والأخلاق، والجمال. وتمتاز الرؤية الإسلامية للعالَم، ومنها الإنسان، ومصدرها الوحي -في هذا البُعْد- بمزايا أساسية، تجعلها تختلف عن الرؤية المعرفية الغربية في نظرتها إلى الإنسان؛ إذ ترتكز فكرة الإنسان لدى ابن خلدون -مثلاً- على نسق "الفطرة الإنسانية" التي تمتد في جذورها إلى الوحي ومصدره. فبالرغم من انتماء الإنسان إلى عالَم الكائنات المحسوس، فإنَّه يُعَدُّ أشرف العوالم كلها في نظر ابن خلدون؛ إذ كتب في مقدمته: "اعلم أنَّ العالَم البشري أشرف العوالم من الموجودات وأرفعها"[1] بوصفه المخلوق الوحيد الذي امتزجت فيه كل العوالم؛ جسمانيتها وروحانيتها. "وأعقد هذه العوالم في مداركنا عالَم البشر؛ لأنَّه وجداني مشهود في مداركنا الجسمانية والروحانية. ويشترك في عالَم الحس مع الحيوانات، وفي عالَم العقل والأرواح مع الملائكة الذين ذواتهم من جنس ذواته، وهي ذوات مجرَّدة عن الجسمانية والمادة."[2] وعالَم الإنسانية أخص من عالَم البشر؛ لأنَّ الفعل فيه هادف مُعقَّد لا يتبع غريزة القطيع، فالإنسان فيه جزء من الطبيعة، إلا أنَّه مُتميِّز عنها وعن غيره من الموجودات من حيث الخصائص والصفات التي أودعها الله إياه، وتعكس هذه المزايا -في جملتها- صورة شاملة متكاملة عن أبعاد الإنسان الروحية والمادية.

وقد تناول كثير من الـمُفكِّرين مفهوم الرؤية التوحيدية، من مثل الفاروقي الذي وجد أنَّ منطلقات الفعل الإنساني في هذه الرؤية -حول الكون والحياة والخالق- تتلخَّص في خمسة مبادئ أساسية تُمثِّل لُبَّ التوحيد، هي: "الثنائية، والتصوُّرية، والغائية، والقدرة الإنسانية وقابلية الطبيعة للتطويع، والمسؤولية والمحاسبة."[3]

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٠م، ص٣٧٨-٣٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٧٢.

(٣) الفاروقي، **التوحيد ومضامينه على الفكر والحياة**، مرجع سابق، ص٥٢-٥٦.

أمّا الطيب برغوث فعرَّف الرؤية التوحيدية بأنَّها اتجاه إيماني "يتجاوز وعيه نطاق المادة المحسوس إلىٰ المعنىٰ الروحي الكامن فيها، وإلىٰ الانفتاح علىٰ كل أبعاد ومراحل ودلالات (الدورة الوجودية) للإنسان، فيعيش في تواصل حميم مع كل مفردات الكون ذات العلاقة التسخيرية به."[1] فالإنسان في حقيقته ينتمي إلىٰ الطبيعة، ولكنَّه يتجاوزها ليُحقِّق ارتقاءه في حياته الروحية، فيعيش لغايات أنبل لا يستطيع تحقيقها وهو مأسور في عالَم الحسّ. وبهذا تختلف الرؤية التوحيدية للإنسان عنها في الرؤىٰ الأخرىٰ. فإنسانية التوحيد تحترم الإنسان من دون تأليه أو تحقير، وتُحدِّد قيمته بمناقبه، بوصفه المخلوق الوحيد الذي هو أهل لتحقيق الإرادة الإلهية في الكون، من خلال التكليف الذي مُنِحه وقبله راضياً.

وأمّا مرتضىٰ مطهّري فوجد أنَّ الرؤية التوحيدية تنبع من الدِّين، وأنَّها تُصنَّف ضمن أنواع ثلاثة؛ إحداها تنبع من العلم، والأُخرىٰ من الفلسفة، وهي تفوق الاثنتين باعتبار أنَّها تضع الإنسان علىٰ طريق الكمال، وتجعل لحياته معنىٰ وغاية، من خلال الاعتراف بثنائية الإنسان؛ جسده وروحه، ذلك أنَّ "الإنسان ليس مادة محضة، وليس روحاً خالصاً أيضاً. فالمعاش والمعاد توأمان. وكلٌّ من الروح والجسم يُؤثِّران في بعضهما تأثيراً متبادلاً."[2]

ويتمخَّض عن الرؤية التوحيدية تصوُّر للإنسان يختلف عمّا تنتجه التصوُّرات الأُخرىٰ، ويقوم علىٰ دلالة الوحي وخبرة العقل، ويتجلّىٰ في إيمان يعمل علىٰ ترشيد حياة الإنسان، استناداً إلىٰ مرجعية متعالية تتجاوز الكون والتاريخ، هي مرجعية الوحي الإلهي. وللنظرة التوحيدية أثر في فعل الإنسان؛ إذ إنَّها تُشكِّل إطاراً شاملاً قادراً علىٰ استيعاب مُكوِّنات الإنسان نفسه؛ فيزيائياً، وبيولوجياً، وروحياً. فالإنسان بحكم طبيعته بحاجة إلىٰ منظور يجمع مُكوِّناته، ويُؤلِّف بينها. والرؤية التوحيدية التي تُمثِّل اعترافاً واضحاً صريحاً بثنائية الإنسان تحميه من الوقوع في جبر الطبيعة (الفلسفة المادية)، ومن استلاب وعيه بالتحكُّم الإلهي المطلق الذي يوقِعه في جبرية اللاهوت.

(١) برغوث، الطيب. **مدخل إلىٰ سنن الصيرورة الاستخلافية: قراءة في سنن التغيير الاجتماعي**، سلسلة آفاق الوعي السنني، الجزائر: قرطبة، ٢٠٠٤م، ص٤٢.

(٢) المطهري، آية الله مرتضىٰ. **الرؤية الكونية التوحيدية**، طهران: معاونية العلاقات الدولية، ط٢، ١٩٨٩م، ص٥٥.

وتقع الرؤية التوحيدية على الطرف النقيض من الرؤية المادية للإنسان، التي انبثقت عن الفلسفات المادية، والتي حصرت ماهية الإنسان في المادة، وجعلتها إطاراً للوجود الإنساني. والفلسفة المادية تُمثِّل النموذج المعرفي الكامن للعديد من الفلسفات الغربية، وهي -وفقاً للمسيري- مذهب فلسفي "لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة، ومن ثَمَّ فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنَّها ترفض الإنسان إنْ كان متجاوزاً للنظام الطبيعي المادي، لذا الفلسفة المادية تردُّ كل شيء في العالَم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ واحد هو القوَّة الدافعة للمادة، والسارية في الأجسام، والكامنة فيها، والتي تتخلل في أثنائها، وتضبط وجودها."[1]

وتجدر الإشارة إلى عظمة الآثار السلبية التي تثيرها قضية احتجاب الرؤية التوحيدية عن الـمُسلِمين، بمضامينها المعرفية خلال عقود من الزمن؛ ما أدّى إلى حصرها في الجانب العقدي من دون تجاوزه إلى انعكاسات هذه الرؤية في مضامين الحياة، وهو ما فتح المجال أمام كثير من المدارس الفكرية لمحاولة التصدي لفكرة الثنائية؛ لأنَّها تُمايِز بين التعالي الذي تنادي به المدرسة التوحيدية، والتاريخية التي تنادي بها بعض المدارس الفكرية، مثل، مدرسة العروي، ومدرسة أركون، وغيرهما.

## ٢- منطق التكامل بين المشاريع الغربية والمشاريع الإسلامية:

ليست كل الفلسفات الغربية ذات نظرة واحدية للإنسان؛ فمن عمق المادية المفرطة ذات النظرة المعادية للإنسان والإله، ظهرت فلسفات إنسانية (هيومانية) في القرن السادس عشر الميلادي، تدور في فلك المادية، وتقبع فيها، مُنادِيةً بأصالة الإنسان. وقد ظهرت هذه الفلسفات نتيجة تطوُّرات خاصة في الفكر الغربي، حيث كان الدِّين يطرح نفسه بوصفه منبعاً للقيم، وكان المطلوب من الإنسان التشبُّه بالإله. بيد أنَّ تغييب معنى الإله جعل الحضارة الغربية مضطرة إلى خلع القداسة على شيء آخر، هو الاعتراف بالإنسان وأصالته في الكون.

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٦.

وقد ظهر نموذجان للفلسفة الهيومانية؛ الأول: يتمركز حول الطبيعة، ويعادي الإنسان، ويساوي بينه وبين الطبيعة، ويمحو الثنائية، وينفي أيَّ بُعْد وجداني، ويختزل الإنسان في بُعْد مادي واحد. والثاني: ينطلق من فلسفة إنسانية مُتمركِزة حول الإنسان، ويرفض ردَّ الإنسان بكليته إلى الطبيعة، ويُؤكِّد ثنائية الإنساني والطبيعي، ويحمل بعض الأبعاد الاستخلافية التي تُشْبِه ما ورد منها في الرؤية التوحيدية، وإنْ كانت لا تُسمّيها باسمها.[1] ذلك أنَّ مسألة البحث غير الواعي للإنسان المادي عن الـمُقدَّس في الحتميات العلمانية والتاريخية أعاد إلى الأذهان حاجة الإنسان إلى البُعْد الروحي الذي غيَّبته الفلسفات المادية الـمُتمركِزة حول الطبيعة؛ ما أدّى إلى ظهور الشق الآخر للفلسفة الإنسانية الـمُتمركِز حول الإنسان. وقد بيَّن المسيري مركزية الإنسان في هذا النموذج الهيوماني من حيث هو "إرادة حرَّة واعية وقوَّة مبدعة، ولأنَّ قدرته العقلية لا متناهية، ولأنَّ حواسه قادرة على استنباط المعرفة من الواقع." فهو نموذج يرى أنَّ الإنسان "كائن يتمتع بقدر من الاستقلالية عن الطبيعة (فثمَّة مسافة تفصل بينهما)."[2]

وثمَّة مساحة مشتركة بين النموذج المعرفي ذي التوجُّه الإنساني الغربي -الـمُتمركِز حول الإنسان- والنموذج المعرفي الإنساني الإسلامي، يُمكِن التعاون على تعزيزها، بإرساء القيم الإنسانية المشتركة بين النموذجين، التي تتحقَّق بإنشاء حالة من الحداثة الإنسانية بوصفها مرجعية مشتركة بينهما.

وقد ظهرت أمثلة مُمهِّدة لهذه الحالة عَبَّدت طريقاً وسطاً بين الإسلام والفلسفات الغربية في العالَم الأنجلوسكسوني، بعد تحرُّرها من التأثيرات المباشرة لمسيحية القرون الوسطى، التي تمثَّلت في موقف روجر بيكون بوصفه مُؤسِّس هذه الثنائية؛ فقد بنى بيكون فكره الفلسفي "على قاعدتين مستقلتين في أصلهما: الخبرة الباطنية التي تؤدي إلى استنارة الروح (الدِّين)، والملاحظة التي تؤدي إلى العلم الصحيح أو (العلم التجريبي)،"[3] مُؤكِّداً ضرورة التوازن بين النظرتين، ومُخلِّفاً أثراً في الاتجاهات الفلسفية الإنجليزية وعلومها امتدّ إلى وقتنا الحاضر.

---

(١) المسيري، **من ضيق المادية إلى رحابة الإنسانية والإيمان**، مرجع سابق.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٢.

(٣) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٣٥٢.

وتوجد جملة من المبادئ العامة التي تحكم مفهوم التكامل المعرفي، أشار إليها أبو بكر محمد أحمد إبراهيم، ويُبيِّن أحدها أنَّ المعرفة في حقيقتها واحدة، وإنْ ظهرت في صورة تقسيمات ومجالات مُتعدِّدة، فهي -في نهاية المطاف- تقسيمات إجرائية. وتُعنى وحدة المعرفة بتحويل مبادئ التوحيد في المجال المعرفي من مجرَّد علاقة إدراكية لثنائية الخالق والمخلوق إلى مضامين معرفية تصل الإنسان بربه.[1]

إنَّ التكامل المعرفي الذي يُعَدُّ مشروع "أسلمة المعرفة" مقدمة له، هو "تكامل منهجي في مصادر المعرفة، وفي أدوات المعرفة، وهو أيضاً تكامل بين المصادر والأدوات،"[2] وتكامل في الخبرة المعرفية لكل جيل مع الجيل الذي سبقه، وتكامل في جهود الشعوب والأُمم. غير أنَّ تكامل معارف الوحي مع العلوم الإنسانية والاجتماعية، في صياغتها الغربية المعاصرة، يستدعي دراسة تلك النصوص وَفق مقاصدها، تمهيداً لإنـزالها على الواقع ضمن إطار القيم النابعة من ثقافتنا. ويمتد مفهوم التكامل المعرفي ليشمل الوحدة المعرفية بين النماذج الغربية في مجال بحثها في العلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية، بوصفها علوماً أنـزلها الله للإنسان، ووضع لها السنن التي تسير وَفقها، وعلوم الشريعة التي تعتمد نصوص الوحي مرجعية لها، على أساس أنَّ جميع تلك العلوم تحكمها رؤية معرفية موحدة لها، تُشكِّل الأساس المنطقي لتكاملها.

## ثانياً: مدخل مفاهيمي ومنهجي للرؤية التوحيدية في نموذج علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش

### ١- المفاهيم المفصلية في نموذج علي شريعتي، ونموذج علي عزت بيجوفيتش:

#### أ- نموذج علي شريعتي:

طرح شريعتي مبدأ العودة إلى الذات الإسلامية الـمُتمثِّلة في الحالة الإلهية الفطرية الإنسانية المودَعة في كلٍّ منّا، تلك الذات الواعية الإنسانية القوية، التي تُكمل الفطرة

(١) محمد إبراهيم، أبو بكر. "مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بحركة إسلامية المعرفة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد ٤٢-٤٣، شتاء ٢٠٠٦م، ص٣٠.

(٢) ملكاوي، فتحي حسن. **منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١١م، ص١٥.

والغريزة الإنسانية بمضمونها التوحيدي الأصيل. وهي ليست عودة إلى الذات التاريخية المليئة بالثغرات والتناقضات، والـمُثْقَلة بشحناتٍ من عداء الماضي، التي تجلَّت في وقت من الأوقات في الأعمال الحضارية المتعاقبة.(١)

وقد استخدم شريعتي مصطلحات ابتدعها ووظَّفها في بلورة رؤاه لمكانة الإنسان وموقعه في الرؤية التوحيدية، منها:

- **الدِّين التقليدي**: هو العقل الجمعي لجماعة ما، الذي يُحقِّق لها الاستمرار القومي أجيالاً عدَّة، ويُختزَل في تقاليد وعقائد موروثة وعواطف تلقينية. ولا يوجد أساس إنساني لهذا الدِّين، وإنَّما أساسه غريزي وراثي. وهو جبرية يجب الخلاص منها للانتقال إلى دِين واعٍ.
- **الدِّين الأيديولوجي**: هو "عقيدة منتخبة بصورة واعية،"(٢) بدأ الأنبياء بنشرها، وأوجدوا بها نهضة ووعياً.
- **الدِّين التبريري**: هو دِين يقوم على تبرير الوضع القائم، بحيث ينحر الحرية، ويُزيِّف الوعي، ويُناصِر الأنظمة.
- **الدِّين الثوري**: هو دِين ينماز برؤية نقدية تجاه الواقع، ببُعْديه: المادي والمعنوي، ويسعى إلى تغييره في حال لم يتوافق مع دِين التوحيد.
- **التوحيد المطلق**: هو التوحيد "الغني عن أيِّ تأويل كلامي، أو توجيه فلسفي، أو سفاسف وسفسطة"(٣) جنحت لها الأديان السابقة.
- **الصنمية الدينية**: هي الانقياد للتعاليم الدينية وتنفيذها من دون تفكير.(٤)

---

(١) شريعتي، **العودة إلى الذات**، مرجع سابق، ص٦٨.

(٢) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٢٧٦.

(٣) شريعتي، علي. **معرفة الإسلام**، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٢٠٢.

(٤) المرجع السابق، ص١٩٠.

- **الثنوية الإنسانية:** يُقصَد بها "أنَّ طبيعة الإنسان مُكوَّنة من عناصر قذرة، نتنة، رسوبية، من حمأ مسنون." غير أنَّه "بالرغم من هذه الطبيعة المنحطة لهيكل الإنسان فهو يشتمل في باطنه على جوهر خالص هو روح الله التي نفخت فيه."[1] وهذه الثنوية لا توجد إلا داخل الدائرة الإنسانية، خلافاً للتصوُّرات الأُخرى التي تمتد بها لتشمل الوجود كاملاً.

- **أصالة الإنسان المتعالية:**[2] هي أصالة ناجمة عن التوحيد، ووصفها بالمتعالية إنَّما كان لتمييزها من أصالة الإنسان، التي نادت بها بعض التصوُّرات في النموذج المعرفي الغربي.

- **التكامل البشري:** هو الوصول بالإنسان إلى حالة التخلُّص من جبرية سجونه الأربعة، فيصبح شبيهاً لله من حيث حرية الاختيار والإرادة.

- **الجمرة الإلهية:** هي لطيفة ربانية مودَعة في كل إنسان منّا، و"قوَّة فطرية خلّاقة كامنة في ذواتنا."[3]

**ب- نموذج علي عزت بيجوفيتش:**

في ظلِّ تصارع الأيديولوجيات وتناقضها، يُقدِّم علي عزت بيجوفيتش رؤيته، بوصفها دليلاً ينير للبشرية طريقها، وذلك بالإجابة عن أسئلة تدور في العقول بصورة موضوعية علمية، بعيداً عن تجييش العاطفة وخطاب الانفعال؛ للتعريف بجوهر النموذج المعرفي الذي قامت عليه الحضارة الغربية بنمطيها الرأسمالي والاشتراكي، الـمُؤسَّسة على مقولة الإنسان الطبيعي-المادي؛ أي الإنسان ذي الأصول المادية الطبيعية. وكذلك التعريف بالنموذج المعرفي القائم على الثنائية بين الطبيعي-المادي من جهة، والإنساني-الروحي من جهة أُخرى، مُعتبِراً أنَّ هذه الثنائية هي سبب سوء فهم العقل الغربي لهذا الدِّين.

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٤-٢١٥.

(٢) شريعتي، علي. **الإنسان والتاريخ**، ترجمة: خليل علي، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٦٢.

(٣) المرجع السابق، ص١٠١.

وقد استخدم بيجوفيتش مصطلحات ابتدعها ووظَّفها في بلورة رؤاه لمكانة الإنسان وموقعه في الرؤية التوحيدية، منها:

- **اللحظة الفارقة**: مفهوم محوري في فكر علي عزت بيجوفيتش، يعني اللحظة التي أصبح بها الإنسان إنساناً نتيجة عدم قناعته بجانبه الحيواني المرتبط بالطبيعة، فبدأ البحث عن شيء آخر.

- **الدوار الميتافيزيقي**: ما أنتجته اللحظة الفارقة في كينونة الإنسان، وأدّىٰ إلىٰ فصل الإنسان عن عالَم الطبيعة/ المادة.

- **الثنائية "الوحدة ثنائية القطب"**: تُمثِّل هذه الثنائية النظرة الأُولىٰ للوجود، وهي ثنائية الوجود الإنساني؛ ثنائية الطبيعي المادي من جهة، والإنساني الروحي من جهة أُخرىٰ. وهي ثنائية لا يُمكِن تفسيرها وضمان بقائها إلا بافتراض ثنائية الخالق والمخلوق، وتعني أنَّ الله تعالىٰ خلق العالَم ولم يحلّ فيه، بمعنىٰ أنَّ الخالق غير متعادل مع مخلوقاته. قال تعالىٰ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورىٰ: ١١]. ويُشكِّل القرآن الكريم والسُّنة الشريفة ثنائية تكاملية في الإسلام، وهما يُمثِّلان الإلهام والخبرة، والتفكير والممارسة.

- **الثنائية غير الإثنينية**: سادت هذه الثنائية في المنظومات الفارسية، مثل الفلسفة الإشراقية، وقد انقسم فيها العالَم إلىٰ النور والظلام، وتعادل الخالق مع المخلوق.

- **النظرة أحادية الجانب "الواحدية"**: تُمثِّل الواحدية النظرة الثانية للوجود التي تعكسها المنظومات المادية، ولا يوجد فيه إلا جوهر واحد هو الجوهر المادي. ولهذا، فإنَّ الإيمان بالإله يتطلَّب حلول الإله في المادة. وقد نجم عن هذه النظرة شطر العالَم إلىٰ شطرين متصادمين: مادية ملحدة، وروحانية مغرقة في الأسرار، يُنكِر كل منهما الآخر.

- **التوحيد**: مفهوم يُؤكِّد أنَّ الله سبحانه مُفارِق للمادة، ومُنـزَّه عن كل أنواع الحلولية؛ أي

إنَّه مُنـزَّه عن الحلول في الطبيعة كما في الماركسية، والحلول في التاريخ كما في الهيجلية.

- **الدِّين المجرَّد**: دِين يدعو الإنسان إلىٰ أنْ يحيا ليُصلِح ذاته فقط؛ فهو تعبير عن علاقة شخصية تأمُّلية بين الإنسان وربه، بمنأىٰ عن أمور الدنيا، ويرىٰ في تغيير الواقع عمليةً لا طائل منها.

- **الدِّين المطلق**: دِين يجمع بين بُعْدين اثنين، هما: الروح وأشواقها العليا، والطبيعة وحاجتها المادية الواقعية.

- **الجوّاني والبرّاني**: يُقصَد بذلك الروح وأشواقها، والحياة وأبعادها المادية.

- **الازدواجية**: يُقصَد بها الجمع بين متناقضين أو متباعدين، والتوازن بينهما، وهما: المادة، والروح. وفيها "يكمن المعنىٰ النهائي للإسلام."[1]

- "**نصرنة" الإسلام**: يراد بذلك الانتكاس بالإسلام من رسالة محمد ﷺ إلىٰ عيسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ؛ بقصر الإسلام علىٰ جانبه الروحي المجرَّد، وتحويله إلىٰ دِين خامل.

- **الدِّين الخامل**: دِين يدفع المجتمع إلىٰ السلبية والتخلُّف، وهو دِين الملوك والرؤساء وعلماء السلطان، الذين يُشكِّلون جميعاً الوجه الخارجي للانشطار الداخلي للإسلام.

## ٢- المنهج عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش:

اتَّبع علي شريعتي منهج البحث الاجتماعي -علم التصنيف الاجتماعي- بوصفه عالِم اجتماع له رؤية اجتماعية في ما يخصُّ الدِّين، وهو منهج سائد في الغرب للتحقيق في بعض العلوم الإنسانية، وقد كان حاضراً لديه عند تصنيفه القضايا ومقارنته بينها، وطبَّقه في دراسته للدِّين، واعتمد عليه في المقارنة بين الدِّين التوحيدي والأديان الأُخرىٰ.[2]

وظهر المنهج النقدي في كتابات شريعتي قوياً صارماً، وأفاد منه في نقد الأفكار (الهدّامة) -كما يُسمّيها- والفلسفات التي تُوقِع الإنسان في الجبرية، وتؤدي به إلىٰ اليأس من

(١) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٥٠.

(٢) شريعتي، علي. **منهج التعرف علىٰ الإسلام**، ترجمة: عادل كاظم، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م.

الكون والحياة. لقد كان نقده بنّاءً، ولم يأتِ من فراغ، فجاء بالبديل المناسب؛ إذ وضع عقيدة التوحيد بديلاً لتلك الفلسفات، من حيث قدرتها على تحرير الإنسان، وإعادته إلى موقعه الأصيل في الكون. والـمُلاحَظ أنَّ قراءة شريعتي لما يُحيط به هي قراءة تفكيكية، بحيث يدخل أوَّلاً في العمق، ويقوم بالخلع والاستئصال، ثمَّ يُعاوِد التركيب من جديد وَفق رؤية جديدة يراها تُمثِّل البديل.

وفي المقابل، نجد أنَّ علي عزت بيجوفيتش اتَّبع منهجاً علمياً، ظهر في طريقة استدلاله، وفي تفنيد رؤاه، من حيث استخدامه نموذجاً تحليلياً، انطلق فيه من ثنائية الطبيعة-المادة، في مقابل الإنسان-الإنسان الرباني، وطبَّقه في رحلته التفكيكية التركيبية لمعارف استقرَّت في الأذهان، مُحترِماً الأيديولوجيات المخالفة، ومُبتعِداً عن التشهير بالآخر. وقد غلب على بيجوفيتش -في منهجه- سعة الثقافة والاطِّلاع والشمول، وتسلسل الأفكار المنطقي، ونبرة الكاتب الهادئة التي تدل على عمقه الروحي والعقلي والعلمي، بعيداً عن الانفعال والتحكُّمات الظرفية، فضلاً عن كلماته المفعمة بالمشاعر الفياضة التي لا تحمل عدائية لأحد.

لقد استوعب بيجوفيتش المنظومات الغربية ليصل إلى بنيتها العدمية أو الإيمانية، بالرغم من إفصاحها عن الإلحاد، وقبل بالمبدأ الأساسي المخالف مرحلياً، ثمَّ عمل على تفكيكه ونقده من الداخل، من خلال عرضه نجاح المادية في تفسيرها ظاهرة الإنسان بكفاءة عالية، ولكنَّه لفت النظر إلى نواحٍ مقلقة في تفسيرها المادي للإنسان لم تأخذها في الحسبان، ووقفت أمامها حائرة، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وكشف بيجوفيتش مزاعم الإلحاد والمادية عن طريق تفسير البُعْد الإنساني في ظاهرة الإنسان، بتتبُّع أحواله وإنتاجه في كل لحظات حياته، مُوظِّفاً فيه نموذجه التحليلي الـمُركَّب، بوصفه آلية لتصنيف الظواهر؛ ليتسنّى له تفسيرها فيما بعدُ. وقد استخدم هذا النموذج أيضاً في تفسير ظاهرة الفن، والأخلاق، والثقافة، والحضارة، والتاريخ، إلى جانب استخدام المجاز في توضيح رؤيته لكثير من الأمور، باعتبار المجاز نتاجاً طبيعياً لاستخدام النماذج الـمُركَّبة في تعاملها مع المادي وغير المادي، مع الطبيعة وما وراء الطبيعة، مع الظاهر والباطن. إنَّ

الطريقة التي حاول فيها بيجوفيتش إثبات عجز النماذج الواحدية عن تفسير ظاهرة الإنسان لافتة للانتباه، من حيث إنَّها تحفل بعواطف جيّاشة، تحمل بين طيّاتها أحاسيس مرهفة، تشير إلىٰ ذاتٍ تتصف بمؤشرات إنسانية، ولا تحمل عداءً لأحد، بالرغم من أنَّ البيئة التي أحاطت به كانت شديدة العداء له ولفكره.

## ٣- الرؤية التوحيدية عند علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش:

إنَّ الرؤية التوحيدية في نموذج شريعتي تقوم علىٰ الفكرة الأساسية التي مفادها أنَّ "ثمَّة اختلافات جوهرية بين مفهوم التوحيد في الإسلام ومفهومه في الأديان والمذاهب السابقة عليه."[١] ولم يُنكِر شريعتي أنَّ التوحيد قد جاء منذ بدء الخليقة، لكنَّه رأىٰ أنَّ طريقة تبلور المفهوم، ووصوله إلىٰ مدىٰ اتَّسع فيه ليشمل كل مظاهر الحياة؛ لم يكن متجلِّياً إلا في العصر الذي جاء به الإسلام.

وأشار شريعتي إلىٰ مسألة تتعلَّق بطبيعة التوحيد في الإسلام، مفادها أنَّه "ليس أصلاً من الأصول العقائدية للدِّين الإسلامي علىٰ غرار الأصول الأُخرىٰ لهذا الدِّين، كالنبوة والمعاد وغيرها، التوحيد هو الأُسُّ الذي تُبني عليه سائر الأصول العقائدية."[٢] وهو بذلك أنـزل التوحيد منـزلته العظيمة، وجعله أساساً للحياة الفردية والاجتماعية؛ مادية أو معنوية. إنَّه "الوجه المشترك في جميع أنحاء الحياة الإنسانية من أفكار وأفعال ومشاعر وأحاسيس علىٰ اختلاف أشكالها وكيفياتها."[٣]

ومنهجية شريعتي في طرح التوحيد تختلف عن الطرح التقليدي؛ فهو يطرح رؤيته هذه من خلال نقده التصوُّرات السائدة في مجتمعه، ويُقدِّمها بوصفها منهجاً فريداً يقع بين المثالية اليوتوبية التي ظلَّت تعيش في أبراجها العاجية بعيدة عن هموم الناس وواقعهم، والمادية الواقعية التي قصرت اهتمامها علىٰ الموجود في الواقع، من دون تطلُّع إلىٰ آفاق وأشواق

(١) شريعتي، **معرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص١٣٦.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٢-١٤٣.
(٣) المرجع السابق، ص١٤٤.

جديدة قد يعيشها الإنسان بعيداً عن هذا الواقع. وفي هذا الصدد، يرىٰ شريعتي أنَّ "الإسلام يتلوَّن بلون البيئة لكي يُغيِّر لونها فيما بعد؛"[1] أي إنَّ الإسلام يتفاعل مع المعطيات المختلفة الموجودة في البيئة، فيُعطيها من عَبَقه.

إنَّ التوحيد بوصفه معنىً ثورياً واضح في فكر علي شريعتي؛ فهو يرىٰ التوحيد برنامجاً إصلاحياً تعبُّدياً يُمهِّد للنهضة، ويقع في تضاد مع الدِّين التبريري، بوصفه فكراً ثورياً علىٰ الوضع القائم الـمُحرِّف للمعتقدات والمبادئ، مُؤكِّداً "أنَّ هذا الدِّين الذي يدعو إلىٰ الانقياد المطلق لإرث الرب، هو في ذات الوقت يدعو إلىٰ الثورة والطغيان علىٰ كل ما سواه، وكل خطاب فيه إلىٰ عبادة الله ينجر تلقائياً إلىٰ نبذ الطاغوت."[2] ذلك أنَّ السمة الأساسية لِدِين التوحيد هي رفضه الرضوخ للأمر الواقع، والسعي إلىٰ تغييره، فالدِّين في نظر شريعتي "وعي اجتماعي."[3]

وكذلك نجد أنَّ التوحيد بمعناه الثوري واضح في ثنايا فكر علي عزت بيجوفيتش؛ ذلك أنَّه يرىٰ في المجتمع الذي تسيطر عليه مشاعر ثورية مجتمعاً حياً متديناً، ويرىٰ في المجتمع الذي يعجز عن التديُّن مجتمعاً عاجزاً عن الثورة والتغيير؛ لغياب الـمُحرِّك الداخلي في نفوس أفراده. وبحسب بيجوفيتش، فإنَّ وقوع التوحيد بين الإسلام المنغلق وفلسفة الحداثة يجعله ضائعاً بين العالمين، فتضيع حقيقة الدِّين.

وقد مايز بيجوفيتش بين الدِّين المجرَّد والإسلام بوصفه الدِّين المطلق، وبحث عن الدِّين في آثار الحقبة الأُولىٰ لنـزول الوحي علىٰ سيدنا محمد ﷺ، لا من خلال تطبيقاته عبر تعاقب الحضارات المختلفة، فوجد أنَّ التوحيد يعترف بوجود عالَمَيْنِ: "العالَمَ الطبيعي، والعالَمَ الجوّاني."[4]

ورأىٰ بيجوفيتش أنَّ الإسلام جامع للشرق والغرب من حيث تعرُّضه للديانة اليهودية

---

(١) المرجع السابق، ص١٩٧-١٩٨.

(٢) شريعتي، علي. **دين ضد الدين**، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٣٩.

(٣) شريعتي، علي. **النباهة والاستحمار**، ترجمة: هادي السيد ياسين، بيروت: دار الأمير، ط٢، ٢٠٠٧م، ص٤٨.

(٤) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٦٧.

التي بَشَّرت بمملكة أرضية بوصفها أوَّل ديانة سماوية تُمثِّل الدِّين المادي، والديانة المسيحية التي غلب عليها الجانب الروحي، وبَشَّرت بالمملكة السماوية، فكان المذهب الروحي فيها يختلف اختلافاً كلياً عمّا في الديانة اليهودية، وأصبح الجمع بينهما هو صميم فكرة الثنائية التي تتحكَّم في وجود الإنسان. فالإسلام ليس حلّاً جاهزاً؛ إنَّه منهج يوائم بين المبادئ المتعارضة (المادية، والروحية)؛ أي بين قطبي الثنائية أو الازدواجية التي تشمل الكون، وكتابه القرآن الكريم الذي يجمع بين "واقعية" العهد القديم و"مثالية" العهد الجديد.

إذن، فكلا الـمُفكِّرْيِن اعتقد أنَّ للتوحيد معنىً ثورياً ذا أبعاد مجتمعية، تتجاوزه لتحيط بالكون، وأنَّه يُمثِّل رؤية يسود فيها نظام التوحيد الاجتماعي والأخوة البشرية، وتشي بوجود نظام واعٍ له هدف وغاية، وتنفي عنه العبثية والتضاد بين المجتمع والعنصر البشري، وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان؛ ما يورث الإنسان معنىً ووعياً وهدفاً، وهو وعي ينعكس على الأفراد حكمةً وسعياً وعمارةً للأرض وسلاماً للبشرية.

## ثالثاً: الإنسان في رؤية علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش

### ١- الإنسان الخليفة عند شريعتي، والإنسان ذو الأصول الربانية عند بيجوفيتش:

إنَّ الإنسان في نموذج علي شريعتي هو الهمّ والغاية؛ ذلك أنَّ الهمّ الإنساني والغاية الإنسانية هما القاسم المشترك في منظومته الفكرية. فالإنسان وَفق رؤية شريعتي التوحيدية يتمتع بفضائل عدَّة؛ إذ إنَّه الخليفة على الأرض. صحيح أنَّ الله تعالى خلقه من طينة حقيرة، غير أنَّه نفخ فيه من روحه، فسما وارتفع. والله سبحانه علَّم الإنسان مضامين الأشياء ومعانيها، وهو بهذا فضَّله على الملائكة، وجميع الموجودات. وقد جاء تكريم الإنسان في الرؤية التوحيدية من مبدأ حمل الأمانة التي لأجلها منحه الله تعالى الإرادة والحرية والاختيار، فانفرد بها دون غيره من المخلوقات.

أمّا ملامح الإنسان عند علي عزت بيجوفيتش فهي ذات أصول ربانية، لا أصول مادية-طبيعية، بوصفه إنساناً خلقه الله تعالى، وليس نتاجاً لتطوُّر الطبيعة. وتُمثِّل ظاهرة

الإنسان الركيزة الأساسية في النظام الفلسفي لبيجوفيتش، من حيث ارتباطها بثنائية الإنسان والطبيعة. وقد استطاع بيجوفيتش الاستفادة من اجتهادات الـمُفكِّرين الغربيين المدافعين عن الإنسان؛ باستخدامه نموذجه التركيبي في استيعاب فكر الآخر، من حيث إيمان هذا الآخر بالإنسان ومركزية وجوده في الكون، وإدراكه ثنائية الطبيعة البشرية فيه. ويعتقد بيجوفيتش أنَّ الإنسان الحق هو أكبر من القديس؛ لأنَّ القديس لا يُخطِئ بالاعتبار المثالي للأمور، خلافاً للإنسان الذي يحاول ألا يُخطِئ ليصبح إنساناً كاملاً شبيهاً بالله، ولكنَّه لا ينجح دائماً.[1] وهذا هو سبب أمر الله الملائكة أنْ تسجد أمام رجل آثم؛ فالإنسان خطّاء، والخطأ مزية نابعة من ازدواجية طبيعة خلقه.[2]

## ٢- الإنسان عند شريعتي وبيجوفيتش مقارنةً بالفلسفات المختلفة في نظرتها إلى الإنسان:

بحث شريعتي عن الإنسان في التصوُّرات المختلفة، بدءاً بأرسطو، ومروراً بالديانات المختلفة في الشرق والغرب، وانتهاءً بالنظريات المادية على اختلاف أنواعها: نظرية أصالة الإنسان "أومانيسم" والوجودية، والمذهب التاريخي الذي يُؤمِن بأصالة التاريخ، والمذهب الطبيعي الذي يُؤمِن بأصالة الطبيعة، والمذهب الاجتماعي الذي يُؤمِن بأصالة المجتمع.

ووجد شريعتي أنَّ كل التصوُّرات والمذاهب تفرض نوعاً من القوانين الجبرية على الإنسان، منها ما هو باسم الطبيعة أو المجتمع، ومنها ما هو باسم التاريخ أو الذات. فقد جاءت تلك المذاهب -على اختلاف توجُّهاتها وتضادها- لتثبت عجز الإنسان الفطري المطلق عن المواجهة الجبرية لما يحيط به من أشياء، مُستدِلَّةً بذلك على نقصه، فاستبدلت عقيدة الجبرية -بأنواعها الـمُتعدِّدة- التي سلبت منه إرادته وحريته بعقيدة إيمانه بذاته، وأنَّه سيد الكائنات على ظهر البسيطة. ويرى شريعتي أنَّ الإنسان -وَفق الرؤية التوحيدية- يستطيع

---

(١) بيجوفيتش، علي عزت. **هروبي إلى الحرية**، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، تحقيق: محمد أرناؤوط، دمشق: دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢م، ص٦١.

(٢) المرجع السابق، ص٧٦.

الخروج من الجبريات الـمُتعدِّدة التي تنادي بها المذاهب المختلفة، مثل: جبرية الطبيعة، والمادة، والمجتمع، والتاريخ، وذلك بمعرفة القوانين التي تحكمها؛ أي بمعرفة السنن الكونية التي أودعها الله تعالىٰ في الوجود بطريقة لا تتغير ولا تتبدل، ووعيها. أمّا السجن الرابع، وهو سجن الذات، فيحمله معه، ويكون التحرُّر منه في التمرُّد عليه، ونكرانه، وإماتة ذاته، فيتحرَّر منه في التزام الدِّين والعقيدة.

ونقد شريعتي الرؤية الكونية المادية المنبثقة من العلم؛ لأنَّها مسخت ماهية الإنسان، وحوَّلته من إنسان مسؤول عن العالَم إلىٰ آلة للمجتمع، ضمن سلسلة أعمال جبرية في النظام الاقتصادي المادي؛ ما جعله يسقط في رقِّ العبودية للنظام المسيطر. ونقد أيضاً الرؤية الشِّركية الدينية المنبثقة من الطبقة الحاكمة؛ لأنَّها تُسوِّغ التمييز العنصري والطبقي تجاه الشعوب الأُخرىٰ، وتسود فيها رؤية ثنائية ذاتية للكون، تُمثِّل انعكاساً للنظام الاجتماعي علىٰ النظام الإلهي؛ فهي صورة للأرض انعكست علىٰ السماء. وتشترك الرؤية الكونية المادية مع الرؤية الشِّركية الدينية في مقاومة الرؤية التوحيدية للكون؛ لضمان إدامة سيطرتهما علىٰ الإنسان، ولا سيما أنَّ الرؤية التوحيدية هي "الرؤية الكونية الوحيدة التي تقاوم الشِّرك، وتدعو البشرية إلىٰ التوحيد الطبقي والإنساني ومقاومة المادية، لتنقذ الطبيعة من انحطاط المعنىٰ الوجودي، ولتخبر الإنسانية بعظمة رسالتها الإلهية، باعتبارها الموجود الوحيد في العالَم الذي يُمثِّل الله في الطبع والخلق، ولتعطيه مكانته إلىٰ جانب الله في مقابل جميع الكائنات في عالَم ليس بالعابث أو الأعمىٰ ولا المتقاعس، ليتحمَّل مسؤوليته أمام الطبيعة، ومسؤولية تقرير مصيره ومصير بني نوعه."[1]

لقد استطاع شريعتي البناء علىٰ نظرية "أصالة الإنسان" بعد ما وجَّه إليها سهام نقده، بوصفها الأساسَ الذي بنىٰ عليه الغرب نموذجه المعرفي، والقاعدةَ الفكرية والفلسفية للمدنية الحديثة في الغرب، التي برزت بوصفها ردَّ فعلٍ علىٰ تسلُّط الكنيسة في القرون الوسطىٰ. ولم تستطع هذه النظرية التي جعلت الإنسان مركز الكون أنْ تفترض له قدسية كما

(١) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص٨٢.

فعلت الرؤية التوحيدية التي نظرت إلى الإنسان بوصفه خليفة الله على الأرض. وبالرغم من ذلك، فإنَّ شريعتي لم يهدم نظرية "أصالة الإنسان" في المذهب المادي، وإنَّما بنى عليها، ورمَّم ما نقص منها، وهو البُعْد الإلهي، فأصبحت منبثقة من الرؤية التوحيدية التي تُؤمِن بالثنائية، وأطلق عليها اسم أصالة الإنسان المتعالية. وهي متعالية لسببين؛ الأوَّل: يتعلَّق بمبدأ خَلق الإنسان وطبيعته في بُعْده الثاني، وهو الروح، وما منحته إيّاه من رفعةٍ يسمو بها إلى أعلى قمَّة في الوجود؛ أي الله. وفي ذلك تأكيد على أخوة بني الإنسان، والمساواة بينهم؛ فهم من أصل واحد. والسبب الثاني: تفوُّق الإنسان على الملائكة والعالَم بمقدار علمه ومعرفته لا بعنصره. فقد مُنِح الإنسان القدرة على إدراك الحقائق العلمية؛ لفهم المعاني التي تستبطن وجوده الإنساني، وبتمام هذين الأمرين، اكتسب الإنسان مكانته، وحظي بالقدسية بين الخلق. وتأسيساً على ذلك، فإنَّ مذهب "أصالة الإنسان المتعالية"، المنبثق من الثنائية التي خلق الله عليها الإنسان، ينادي بأصالة الإنسان، ويعترف "بقيمته وعظمة خصائصه وقدراته."[1]

وفي المقابل، خالف شريعتي التصوُّرات التي تزعم أنَّ ماهية الإنسان سابقة على وجوده؛ فوجود الإنسان مُتقدِّم على ماهيته، خلافاً للكائنات الأُخرى التي ماهيتها تسبق وجودها. فعندما خلق الله الإنسان أعطاه وجوداً، وسلَّمه رسالته الإلهية والخُلقية، فقبلها (الأمانة)، ثمَّ جعله يسعى في تشكيل ماهيته، وحمَّله مسؤولية سعيه، بأنْ أعطاه الإرادة والحرية والقابلية للاختيار، وأعطى الطبيعة القابلية للتسخير والتطويع.[2] فالإنسان في نظر شريعتي هو "إمكانية نسبية،"[3] بمعنى أنَّ رسالته تكمن في تكييف المحيط حسب حاجته ومثاله المطلوب، على عكس بقية المخلوقات التي لم تُمنَح القدرة على فعل ذلك. وهو أيضاً "موجود ذو بُعْدين،... ذو اتجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد الواحد...، مخلوق من قطبين متناقضين، واحد: الطين، والآخر: روح الله، وهذا هو سرُّ

---

(١) المرجع السابق، ص١١.

(٢) شريعتي، **الإنسان والتاريخ**، مرجع سابق، ص٢٥-٢٦.

(٣) المرجع السابق، ص٦٤.

عظمة الإنسان."[1]

وفي إطار تفنيد الدعاوىٰ التي تقوم عليها الفلسفات المادية، يرىٰ شريعتي أنَّه يوجد الكثير من المظاهر التي يحياها الإنسان، وتنطوي علىٰ أسرار عجيبة لا يمكن تعليلها في الإطار المادي، مثل ظاهرة فداء الإنسان حياته للآخرين. ولـمّا كان الإنسان ذا بُعْدين فلا بُدَّ أنْ يكون دِينه ذا بُعْدين؛ وجداني يُلبّي أشواقه العليا، وواقعي مجتمعي يُمارِس فيه سبل العيش بتوازن واعتدال. فحاجة الإنسان إلىٰ الشعور بوجود قوَّة مطلقة ومعنىٰ مُقدَّس يحكم وجوده لا تُوفِّرها جميع الفلسفات بأنواعها المنبثقة من الثنوية، أو التثليث، أو تعدُّد الآلهة؛ ما جعل التوحيد -في دِين الإسلام- هو المانح الوحيد لوجود الإنسان معنىً وقيمةً وهدفاً، انطلاقاً من أنه يستبطن كل مظاهر الحياة ببُعْديها: المادي، والمعنوي.

والإنسان في التصوُّرات المغايرة للتوحيد، مثل الثنوية الزردشتية والمانوية، يخضع لقوَّةٍ تتحدّىٰ الله (أي الشيطان)، ولا يستطيع الخروج منها؛ إذ هو مُقيَّد بها، خلافاً للإنسان في التوحيد الذي لا يخضع إلا لله؛ لأنَّ الشيطان عبد عاصٍ لله ليس أكثر. والوجود في الإسلام هو كيان متسق يتبع إرادة إلهية واحدة مطلقة واعية. أمّا الثنوية فمحدودة في عالَم الإنسان فقط؛ ذلك أنَّ "الإنسان كائن ثنوي مزدوج،"[2] يدرك هذا الأمر في أعماق ذاته.

ويرىٰ شريعتي أنَّ انتشار مظاهر العودة إلىٰ الدِّين هو دليل ساطع علىٰ عجز الإنسان عن الاستمرار في حياته بعيداً عنه، وإنْ حصل وعاش حياته بمعزل عن الدِّين، فإنَّه سيمر بأزمات نفسية متتابعة قد تودي به إلىٰ الانتحار. فالإنسان يعيش ضمن ثنائية من العذاب؛ عذاب مادي مُتعلِّق بحاجاته الغريزية، وعذاب فلسفي مُتعلِّق بما وراء الطبيعة. ويستطيع الإنسان أنْ يتخلَّص من العذاب الأوَّل بالعلم، أمّا العذاب الميتافيزيقي فيُمكِن تجنُّبه باللجوء إلىٰ الله؛ أي بالإيمان.

---

(١) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص١٨-١٩.

(٢) شريعتي، **معرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٠٦.

وفي المقابل، استطاع بيجوفيتش تحليل النظريات المادية المتباينة، وإبراز تناقضها مع الطبيعة البشرية، وتوضيح عجزها التفسيري في تناولها للظواهر الإنسانية، ومدى اختلافها مع المنهج التوحيدي في نظرته إلى الإنسان. فقد أتى بجميع الأدلة التي تُؤكِّد وجود جانب في الظاهرة الإنسانية لم تستطع المادية احتواءه وتفسير وجوده في سياق الثنائية الجوهرية التي يُؤمِن بها، والتي تنطلق من التوحيد في نظرته إلى الإنسان.

لقد وجد بيجوفيتش أنَّ إنكار نظرية التطوُّر لمسألة الخَلق هو إنكار للدِّين والأخلاق والفن، بوصفها ظواهر انبثقت بفعل الخَلق الإلهي؛ ذلك أنَّ "الدِّين يُؤكِّد على الخلود والمطلق، وتُؤكِّد الأخلاق على الخير والحرية، ويُؤكِّد الفن على الإنسان والخلق."[1] وكلها تنبع من حقيقة جوّانية (داخلية) واحدة لم تستطع النظريات المادية سبر غورها؛ فهي لا تعترف بها أساساً. وفنَّد بيجوفيتش أسطورة المصادفة التي تقوم عليها نظرية التطوُّر، عن طريق استعمال المنطق نفسه الذي قامت عليه، فقال: "أمّا هؤلاء الذين يرون أنَّ المادة (من خلال المصادفة وحدها) قد أدَّت إلى ظهور عناصر متجاوزة للمادة مثل الإنسان والوعي والعقل والغائية، فهم -في نهاية الأمر- ينسبون للمادة قدرات غير مادية، ومن ثَمَّ فإنَّهم يكونون قد خرجوا بذلك عن مقاصد الفلسفة المادية."[2]

وحتى في أحلك الفلسفات وأشدها إلحاداً (العدمية)، يعتقد بيجوفيتش بوجود رابط مشترك يجمع بين هذه الفلسفات والدِّين، هو بحث الإنسان عن الإله. فالعدمية ليست إنكاراً للألوهية، وإنَّما هي تعبير عن قلق ديني يعانيه الإنسان نتيجة عدم وصوله إلى الحقيقة الدينية (حقيقة وجود الإله)، فهي كما قال: "تمرُّد على الحضارة ذات البُعْد الواحد"[3] التي أخرجت الإنسان من حسابها، فلم يعد له مكان فيها.

وفي مواجهة الإنسان للظروف الحدِّية، تتضح رؤية بيجوفيتش للقدر وَفقاً للرؤية

---

(١) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص١٥٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٣٨.

التوحيدية؛ إذ ربط القدر بمفهوم الغائية في الكون التي تنبثق عن التوحيد. وقد خالف الرؤية المادية في موقفها من الظروف الحدِّية التي ترىٰ أنَّ أحداث الكون عبثية، والتي تُعبِّر عنها بالانحراف والتمرُّد علىٰ الحياة؛ ما يؤدي بالإنسان إلىٰ العدمية. ويظهر هذا الموقف في المثالية المصطنعة علىٰ صعيد الأفكار، وفي الفلسفة التفاؤلية علىٰ صعيد المادة في بحثها عن الأفضل من كل ما هو ممكن، من منطلق أنَّ الأشياء تتصارع في ما بينها حتىٰ تصل إلىٰ أفضل صورة لها.

ويملك إنسان بيجوفيتش القوَّة علىٰ الطبيعة والتاريخ في حال كانت لديه القوَّة علىٰ نفسه؛ ذلك أنَّ "قوَّة الظروف الموضوعية تتزايد بالنسبة ذاتها التي يتناقص فيها العامل الفردي... فكلما أصبح هذا العامل الفردي خاملاً غير فعال نقص قدره من الإنسانية، وزاد نصيبه من الشيئية."[1] إنَّ الرؤية التوحيدية ترفض الرؤية المادية الـمُتمثِّلة في الحتمية التاريخية بما توقِعه من جبرية علىٰ الإنسان، وترفض أيضاً المثالية الفارغة التي لا جذور لها. ويُصنَع التاريخ في الرؤية التوحيدية عن طريق تفاعل عاملين مستقلين، هما: الأساس المادي، والتأثير الخلّاق لعامل الوعي الإنساني، مُمثَّلاً في الشخصيات القوية، والأفكار الكبرىٰ، والـمُثل العليا. وكلما عظمت القوَّة الروحية لصانع الأحداث في التاريخ عظم استقلاله عن القوانين الخارجية. فالإسلام هو البحث الدائم عبر التاريخ عن حالة التوازن بين الجوّاني والبرّاني بهدف تنظيم الكون.

وتقابل الثنوية الإنسانية عند شريعتي الثنائية عند بيجوفيتش، التي تُمثِّل النظرة الأُولىٰ إلىٰ الوجود، وهي ثنائية الوجود الإنساني؛ ثنائية الطبيعي المادي من جهة، والإنساني الروحي من جهة أُخرىٰ. وهي ثنائية لا يُمكِن تفسيرها وضمان بقائها إلا بافتراض ثنائية الخالق والمخلوق، وتعني أنَّ الله تعالىٰ خلق العالَم ولم يحلّ فيه؛ أي إنَّ الخالق غير متعادل مع مخلوقاته.

وقد أشار بيجوفيتش إلىٰ وجود عناصر دينية تستوعب مضامين التوحيد للإنسان، وتنتمي إلىٰ القطب غير المادي، وهو الوجود الروحي للإنسان، في موضوعات، مثل: الفن، والتمثيل، والقانون، والأخلاق، حتىٰ في الفلسفات الوجودية والعدمية ذات الطابع

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨-٢٩.

الإلحادي، وذلك بالمقارنة بين الإنسان البدائي وارتباط وجوده بظهور المحظورات وأفكار النجاسة واللعنة والسمو والقداسة، وأكثر الحيوانات تطوُّراً؛ ما نفىٰ وجود أيِّ أثرٍ لعبادات أو مُحرَّمات. ورأىٰ بيجوفيتش أنَّ الإنسان البدائي هو أقرب إلىٰ الإنسان الحقيقي من إنسان الحاضر المعاصر الذي يعيش فقط لإشباع رغباته المادية، وأكَّد وجود مظاهر عدَّة في الجانب الإنساني، يصعب تفسيرها بالمنطق العقلاني، مثل: الخير والشر، والشعور بالفجيعة، والصراع بين المصلحة والضمير، والتساؤل عن الوجود. فالإنسان يستطيع أنْ يتمرَّد؛ ما يعني أنَّه حرٌّ مختار وصاحب إرادة، وبعضُ مَن يمتلكون المعاني الإنسانية يُمكِنهم تقديم المبادئ علىٰ الأمور المادية، بل ويموتون من أجلها؛ ذلك أنَّ للإنسان جوهراً خاصاً به، ومع أنَّه حيوان ببُعْده المادي، فقد مُنِح شخصية ذاتية.[1] فهو أكثر من مجرَّد كمية أو درجة من التطوُّر خضع لها، وانبثق عنها، بل هو مخلوق حرٌّ في الوجود، منذ اللحظة الأُولىٰ التي خلقه الله فيها، ونفخ فيه من روحه. وبهذا الاعتبار، فهو دائم التطلُّع إلىٰ عالَم آخر، يبحث فيه عن الخلاص. ويعتقد بيجوفيتش أنَّ ظاهرة الحياة الجوّانية أو التطلُّع إلىٰ السماء ظلَّت عصية علىٰ أيِّ تفسير منطقي؛ ذلك "أنَّها نـزلت من السماء نـزولاً حرفياً."[2] وهذا يعني أنهَّا ليست نتاجاً للتطوُّر الذي تنادي به النظريات المادية؛ فإنَّها تقف متعالية عليه، ومفارقة له.

## ٣- معالم البناء الإنساني عند شريعتي وبيجوفيتش من حيث الحرية والإرادة:

إنَّ الحرية هي أساس الوجود الإنساني عند شريعتي؛ فهو يرىٰ أنَّ الإنسان يعيش صراع الأضداد داخل ذاته، ويختار الجانب الذي يريد، ويُقرِّر مصيره علىٰ أساسه. والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي قد يعمل خلافاً لطبيعته وغريزته بفعل إرادته، التي هي من أعظم خصائص الإنسان، والتي فيها يكمن التشابه بينه وبين الله تعالىٰ، بفعل روح الله المودَعة فيه. وهذه الإرادة تجعل الإنسان مسؤولاً أمام خياراته؛ فهو "واعٍ ومختار ومبدع."[3] واعٍ لأنَّه يُدرِك كيفيته وجبلته، وكيفية العالَم وجبلته، وكيفية العلاقة بينه وبين العالَم وطبيعتها. وهو مختار لأنَّه المخلوق الوحيد الذي يملك الحق في التمرُّد أو الطاعة كونه حرّاً، وحرية الاختيار

(١) المرجع السابق، ص٦٦-٨٢.

(٢) المرجع السابق، ص٧٨.

(٣) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٢.

هي أسمىٰ خصائص الإنسان التي يُحاسَب علىٰ أساسها. وهو مبدع بوصفه المخلوق الوحيد الذي يُمكِنه أنْ يصنع؛ فالإبداع وتطويع الأشياء من خصائص فطرته.

غير أنَّه توجد أربعة سجون تقف حائلاً أمام حرية الإنسان وإرادته في الوصول إلىٰ تكامله. فعندما يتسلَّح الإنسان بسلاح العلم يقترب في مسيرته من التكامل، ولكنَّه لا يُحقِّقه كاملاً إلا إذا تحرَّر من سجن ذاته بالتسلُّح بالعقيدة. فعلىٰ قدْر تحلّي الإنسان بالإرادة الذاتية، الناتجة من الجمرة الإلهية المزروعة فيه، يستطيع التحرُّر من أيِّ جبرٍ يحيط به؛ ذلك أنَّ الاستعانة بدِينٍ يفوق العلم هي التي تدفع باتجاه تكامل الإنسان. فالإنسان كما يراه شريعتي لا يكون إنساناً إلا عندما يتحرَّر من سجونه الأربعة. وطريق التوحيد في الإسلام يُحرِّر الإنسان من الحتميات الـمُتعدِّدة، من خلال رؤيته التي تتمثَّل في أنَّ "المشيئة الإلهية هي عبارة عن السنن الموجودة في المجتمع"[1] التي ينبغي للإنسان تمثُّلها، والانقياد لها، إلا أنَّ الإنسان يمتلك حرية الاختيار في النكوص عنها، ويُعَدُّ ظالماً لنفسه في حال فعل ذلك.

والإنسان غير البشر؛ فالبشر كينونة شأنهم في ذلك شأن المخلوقات الأُخرىٰ في الكون، وهدفهم أنْ يصيروا إنساناً. والإنسان هو "تلك الحقيقة السامية التي علينا -نحن البشر- أنْ نسعىٰ للوصول إليها، نسعىٰ لنُجسِّدها؛ فهو عبارة عن المميزات السامية التي هي بمثابة المميزات النموذجية التي يجب أنْ نحصل عليها."[2] وهذا يعني أنَّ الإنسان هو في صيرورة دائمة، وأنَّه يسير في تكامل دائم أبدي إلىٰ ما لا نهاية، وأنَّ سيره يحمل معنىٰ الحركة المستمرة.

وبالمثل، يرىٰ بيجوفيتش أنَّ الحرية الإنسانية هي محور أساسي من محاور النظرة التوحيدية إلىٰ الإنسان، منحها الله إيّاه بمقتضىٰ قبوله حمل الأمانة، وأنَّها تختلف عنها في النظريات المادية التي يعيش فيها الإنسان جبر الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، والذات. ويرىٰ بيجوفيتش أيضاً أنَّ أفعال الإنسان تكون مُحدَّدة سلفاً؛ إمَّا بقوىٰ جوّانية (داخلية)، وإمّا بقوىٰ برّانية (خارجية)، يُتنكَّر فيها لجوهر الإنسان (روحه)، وتُلغىٰ بالنتيجة حريته

---

(١) شريعتي، **معرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص١٩٤.

(٢) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص١٥١.

الحقيقية، فيصير الإنسان غير مسؤول عن أفعاله، وتصبح الألوهية غير ضرورية في تفسير الكون وفهمه.

وقد أكَّد بيجوفيتش علاقة الحرية بمسألة الخَلق؛ ذلك أنَّ "قضية الخَلق هي في الحقيقة قضية الحرية الإنسانية."[1] أي إنَّ الله وحده القادر على أنْ يخلق مخلوقاً حرّاً؛ فالحرية لا يُمكِن أنْ توجد إلا بفعل الخَلق. والقدرة على الاختيار؛ أي أنْ يكون الإنسان خَيِّراً أو غير ذلك، "هي أعلى شكل من أشكال الوجود الممكن في هذا الكون."[2] فطبيعة الإنسان الأساسية ترتكز على مبدأ الحرية، التي على أساسها سُمِّي الإنسان إنساناً. وترتبط الحرية بالمسؤولية، ولا مسؤولية من غير حرية اختيار. فكيف يُحاسَب الإنسان من غير منحه قدرة على الاختيار؟!

## ٤- معالم البناء الإنساني عند شريعتي وبيجوفيتش من حيث الأخلاق، والمساواة، والثقافة:

يرى شريعتي أنَّ من آثار التوحيد "توحيد العالَم، ومن لوازم توحيد العالَم توحيد الإنسان."[3] وفي ذلك تحقيق للمساواة والأخلاق، بحيث يصبح البشر خاضعين لإرادة واحدة، فيتساوون ويتماثلون؛ لأنَّ خالقهم واحد، ولأنَّهم خُلِقوا على طريقة واحدة. أمّا محاولات بناء الأخلاق على غير أساس ديني فقد أثبتت فشلها منذ زمن سقراط حتى وقتنا الحاضر. ولا شكَّ في أنَّ للتوحيد أثره في صياغة شخصية الإنسان، من حيث المنظومة الأخلاقية النابعة منه، التي تحكم سلوكاته، فضلاً عن إحباطه العوامل الثلاثة المؤدية إلى أنواع المعاصي والمفاسد، وهي: الجهل، والخوف، والنفعية، وإبطال "تأثيرها في نفس الإنسان الـمُوحِّد، وذلك عبر اجتثاث جذورها النفسية من أعماق روحه."[4]

وترتبط قضية المساواة بمسألة الخَلق عند بيجوفيتش، من حيث إنَّ الأصل المشترك

---

(١) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٩٧.

(٢) المرجع السابق، ص٩٩.

(٣) شريعتي، **دين ضد الدين**، مرجع سابق، ص٣٤.

(٤) شريعتي، **معرفة الإسلام**، مرجع سابق، ص١٦٢.

لجميع البشر هو حجر الزاوية في الأديان المنـزلة، الذي يفضي إلىٰ المساواة المطلقة بينهم. وعلىٰ هذا، يُمكِن فقط المساواة والإخاء بين الناس إنْ كان الإنسان مخلوقاً لله تعالىٰ. "فالمساواة الإنسانية خصوصية أخلاقية، وليست حقيقة طبيعية، أو مادية، أو عقلية."[1] وهذا يعني أنَّ وجودها قائم باعتبارها صفة أخلاقية للإنسان تُعبِّر عن السمو الإنساني، وأنَّه لا يُمكِن اكتشافها بواسطة علم الأحياء، أو علم النفس، وأنَّ عملية الحكم العلمية المادية لا تنطوي علىٰ فكرة المساواة أبداً.

ووجد بيجوفيتش أنَّ الأخلاق في الموقف الإنساني تختلف عنه في الموقف المادي؛ فهي أخلاق لا يُمكِن تفسيرها بالعقل، ولا تخضع لمعايير المنفعة. فالتضحية -مثلاً- تنبع من عالَم مُتفوِّق علىٰ هذا العالَم، وهو الدِّين؛ أي إنَّ الأخلاق هي دِين تَحوَّل إلىٰ قواعد للسلوك. وهي في المذهب المادي أخلاق نفعية، هدفها البقاء، وآلياتها الذكاء والقوَّة، وهي تتبع المصلحة، وتنطلق من التسوية بين الإنسان والمادة، ويحكمها سيدان، هما: اللذة، والألم.

ويعتقد بيجوفيتش أنَّه لا يُمكِن بناء الأخلاق في الإنسان إلا علىٰ الدِّين المجرَّد؛ فجميع مُعلِّمي البشرية علَّموها الأخلاق نفسها؛ لأنَّ "الحقائق الأخلاقية حقائق ثابتة."[2] والوصايا الأخلاقية الجوهرية لا تتأثر بالزمان، والمكان، والظروف الاجتماعية. إذن، الأخلاق ليست نتاج العقل، والعقل يستطيع أنْ يختبر العلاقات بين الأشياء ويُحدِّدها، لكنَّه لا يستطيع أنْ يُصدِر حكماً قيمياً في قضية استحسان أو استهجان أخلاقي. وسلوكنا ليس بالضرورة أنْ يكون من اختيارنا الواعي، ولا هو قاصر عليه، ولا توجد علاقة "أتوماتيكية" تلقائية بين عقيدتنا وسلوكنا، وإنَّما تنشأ هذه العلاقة -علىٰ الأرجح- نتيجة للتنشئة والمواقف التي تشكَّلت في مرحلة الطفولة، علىٰ نحوٍ أكثر منه نتيجة المعتقدات الفلسفية والسلوكية التي تأتي في مراحل متأخرة من الحياة. وخلُص بيجوفيتش -في نهاية المطاف- إلىٰ أنَّ الأخلاق ما هي إلا دِين آخر؛ ذلك أنَّها أخلاق الفطرة التي أودعها الله داخل كل إنسان.

---

(١) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص١٠٠.
(٢) المرجع السابق، ص٢٢٦.

ويرى بيجوفيتش أنَّ الفن يُمثِّل ظاهرة انبثقت من الرؤية التوحيدية للإنسان، وعكست النظام الكوني من دون أنْ تستفسر عنه؛ فهي انعكاسات لإلهامات ورؤية جوّانية استثارتها المعاناة، ولا يُمكِن تفسيرها باستخدام المذهب المادي. ويرى أيضاً أنَّ الفن يقع خارج إطار الزمن وإطار التاريخ، وأنَّه من الممكن أنْ يكون له صعود وهبوط، لكنهَّ ليس تطوُّراً، وأنَّه ليس في الفن احتواء للمعرفة أو الخبرة كما في العلم؛ فكل فنّان يبدأ من جديد كأنَّما لم يسبقه أحد.

ويعتقد بيجوفيتش أن الثقافة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بجوانب الإنسان الروحية؛ ذلك أنَّ "الثقافة تبدأ بالتمهيد السماوي بما اشتمل عليه من دِين وفن وأخلاق وفلسفة، وستظل الثقافة تُعنى بعلاقة الإنسان بتلك السماء التي هبط منها."[1] أي بالعلاقة بين السماء والإنسان. وفي مقارنته بين الحضارة والثقافة، أفاد بيجوفيتش بأنَّ الثقافة هي نتاج البُعْد الوجداني في الإنسان، خلافاً للحضارة التي عَدَّها البُعْد المادي الـمُؤثِّر في الإنسان. وما بين الأداة والعبادة يتضح الفرق بين الحضارة والثقافة؛ فالأداة نتاج الحضارة، والعبادة نتاج الثقافة التي هي نتاج الدِّين، أو اتصال السماء بالأرض. وعلى هذا، فإنَّ "الثقافة تأثير الدِّين على الإنسان، أو تأثير الإنسان على نفسه."[2] وهي تميل إلى الحدِّ من درجة إشباع حاجات الإنسان، فتتسع فيه آفاق الحرية، بوصفها المعنى الحقيقي لأنواع مختلفة من التنسُّك وإنكار الذات، عُرِفت في جميع الثقافات؛ فالثقافة هي "الخَلق المستمر للذات."[3] وهي بحاجة إلى تأمُّل، والتأمُّل جهد جوّاني يتمُّ من خلاله التعرُّف إلى الذات، ومكان الإنسان في العالَم، وهو أيضاً الفهم الخالص الذي يُعبِّر عنه موقف شاعر، أو فنّان، أو ناسك.

## ٥- الإنسان الكامل:

يرى شريعتي أنَّ الكمال البشري وإنسانية الإنسان لا يتحقَّقان إلا بتحقيق مبدأ التحرُّر من سجون الإنسان الأربعة التي تمنعه من تحقيق صيرورته؛ "سجن الطبيعة، وسجن التاريخ، وسجن المجتمع، وسجن ذاته، وهو أوَّل السجون."[4] وقد عَدَّها منطلقاً لإصلاح الإنسان،

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٤) شريعتي، **الإنسان والتاريخ**، مرجع سابق، ص٩٠.

والخروج به من أزمة الفلسفات الغربية ونظرتها إليه، وصولاً إلىٰ استعادة دوره الحقيقي في الكون، بتحقيق الرسالة والإرادة الإلهية في الاستخلاف.

أمّا بيجوفيتش فيرىٰ أنَّ الإنسان الكامل هو الذي يحيا حياته في جانبيْها: الجوّاني والبرّاني، الروحاني والمادي، بوعي وإرادة كاملين، ولا يُفرِّط في أيِّ جانب منهما؛ ذلك أنَّ التوحيد بين العالَمَيْنِ ضرورة يقتضيها الإسلام الحقيقي. وقد وجد بيجوفيتش أنَّ الإسلام برؤيته التوحيدية يجمع في خطابه بين الإنسان الحي المتكامل كما صوَّره القرآن، وتَمَثَّل في حياة الرسول محمد ﷺ، والطبيعة أو العالَم الخارجي، فكان بذلك تعبيراً عن الإنسان الكامل، وعن الحياة في جميع وجوهها. وخلافاً للمجتمع التجريدي الذي يرتبط أفراده بعلاقات فاترة ذات طابع مادي-برّاني، فإنَّ أفراد المجتمع في النظام التوحيدي يرتبطون بعلاقات تتسم بطابع روحاني-جوّاني، وتقوم علىٰ التآلف في ما بينهم.

وخلاصة القول هي أنَّ ملامح الإنسان المنبثقة من الرؤية التوحيدية لكل من شريعتي وبيجوفيتش تطبع الإنسان بمنظومة معرفية قيمية، تتسع لتشمل كل مظاهر حياته، ويغلب عليها الطابع الفلسفي والبُعْد الأخلاقي. وهذه الملامح تتحقَّق بالجمع بين جسد الإنسان وروحه، وتتجلّىٰ في جوانب عدَّة، منها: التحرُّر بمعناه التوحيدي الثوري، والمساواة بين الخَلق ذوي الأصل الواحد، والقدرة علىٰ الفداء، والإحساس بالجمال والفن، وإنتاج الثقافة، والتحلّي بالأخلاق ذات المصدر الديني.

والإنسان -بحسب شريعتي- يُمثِّل إمكانية نسبية؛ فهو في حركة وصيرورة مستمرة، بين صعود وهبوط، وتقدُّم وتقهقُر، يُقدِّم الدليل علىٰ الطبيعة الثنائية التي قام عليها خَلقه في كل حين. أمّا الإنسان كما يراه بيجوفيتش فموهوب ومبدع وخلّاق، وما مظاهر الفن والجمال والثقافة إلا دليل يُقدِّمه الإنسان دائماً علىٰ الطبيعة الثنائية التي خلقه الله عليها. والإنسان في نظر شريعتي وبيجوفيتش قوَّة متوازنة، إنْ أراد؛ إذ إنَّه يملك حرية الإرادة والاختيار، وهذا التوازن جاء من الطبيعة التي خلقه الله عليها لتحقيق الغاية من وجوده.

**خاتمة:**

لقد نهض الغرب بعدما استبدل روحاً دينية اجتماعية (البروتستانت) بالقيم الدينية الخاملة (الكاثوليك)، وأنشأ حضارة بعد ألف عام من الركود. فقد كان الاستخلاف في النظرة الغربية أشبه بالإصلاح الديني-البروتستانتي، الذي حقَّق فيه الغرب جانباً، هو البُعْد المادي، ولكنَّه تجاهل الجانب المعنوي للإنسان، أو أسقطه من حسابه، بسبب طغيان الدِّين، ووقوفه أمام حركة العلم والتقدُّم، فسقط الغرب على هذا الأساس في براثن تقديس العقل والتخلِّي عن الدِّين كله، أو حصره في زاوية من زوايا المجتمع. وقد ظهرت بعد هذه المادية الطاغية فلسفات غربية تدعو إلى الدِّين بوصفه الملاذ الوحيد الذي يُمكِنه إنقاذ الإنسانية من التمزُّق والتشتُّت الذي تعانيه. فهل يُعَدُّ الوقت مناسباً لتقديم الرؤية التوحيدية للغرب ببيان أثرها الإيجابي في الإنسان؟! لا شكَّ في أنَّ ذلك يتطلَّب منّا نهضة شاملة في مختلف الميادين، لإيصال رسالتنا إلى الإنسانية بالطريقة التي تليق بها.

لقد عرضنا في هذا البحث لأبعاد الإنسان، تبعاً لرؤية اثنين من مُفكِّري المدرسة التوحيدية، تمكَّنا من تجاوز الفلسفات الغربية في نظرتها إلى الإنسان، والتأسيس لرؤية متكاملة تنفي عن الإنسان أحادية التكوين المادي، والصورة الـمُجتزِئة المحايثة للأرض، التي تنفي عنه كل ما هو متجاوز ومتعالٍ.

فقد دافع علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش عن إنسانية الإنسان بفكرهما وفلسفتهما، ودافعا عنها أيضاً بنضالهما وجهادهما، فجمعا بين بُعْدي الإنسان؛ النظر والعمل في حياتهما ومماتهما. لقد كان الهمّ الإنساني والغاية الإنسانية -في الحقيقة- هما القاسم المشترك في المنظومة الفكرية لكلٍّ من شريعتي وبيجوفيتش. وقد اتفق كلاهما على أنَّ الـمُحرِّك الداخلي لدِين التوحيد هو الروح الكامنة فيه؛ للتعامل مع الواقع من أجل تغييره، ضمن مشروع يُحرِّر الذات والعالَم.

غير أنَّ علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش ابتعدا عن الطريقة الإقصائية بالتعامل مع النموذج المعرفي الغربي، وهي الطريقة التي نشهدها في الخطاب التقليدي للتديُّن؛ فقد عملا

على نقد الأُسس التي يستند إليها هذا النموذج، وقاما بتفكيكها. أمّا أساس نموذجهما في التعامل فكان الانفتاح على الآخر، واستيعاب مقولاته الفلسفية في نظرته إلى الكون والإنسان، ثمَّ تجاوزها في سبيل بناء حضاري جديد. وتجلّى هذا الأمر بوضوح عند شريعتي حين استطاع أنْ يُضيف إلى نظرية "أصالة الإنسان" بُعْدها الوجداني المفقود. وكذلك هو حال بيجوفيتش عندما ألَّف بين مادية الدِّين اليهودي ومثالية الدِّين المسيحي، وجمع بينهما في الإسلام.

وقد انتهى البحث إلى أنَّ الوعي المعرفي بالنموذج التوحيدي، في نظرته إلى الإنسان، يُعَدُّ مدخلاً منهجياً مهماً لإصلاح الفكر الإسلامي. فشعار التوحيد يُمثِّل مذهباً فكرياً مُؤَسِّساً للنهضة؛ ذلك أنَّ التوحيد هو جوهر الحضارة الإسلامية. ومعرفة الإنسان موقعه، ومكانته، والغاية من خلقه، تجعله أهلاً للقيام بوظيفته الحضارية خير قيام. لقد ظهرت مضامين التوحيد في جميع إنجازات الإنسان في الحضارة الإسلامية؛ في الأخلاق والقيم الباعثة على عمارة الأرض، وفي الفنون والعمارة، وغير ذلك. فالتوحيد مفهوم حضاري من حيث هو ارتفاع للنفس الإنسانية من حمأ المادة إلى شفافيتها، ومن عبثية الوجود إلى مقصديته، ومن جبرية الطبيعة إلى الحرية، ومن تاريخية الفعل إلى الفعل ذاته. ويُتوقَّع لهذه الرؤية التوحيدية -إذا سادت، ووُظِّفت في النقد والتجاوز- أنْ تنتج حضارة تنفتح على العالَم، وتتمكَّن من تقديم إجابات شافية لدور الدِّين في صناعة التاريخ، وحل لأزمات تعيشها البشرية منذ أنْ قصرت حضورها على بُعْد واحد.

وفي الختام، فإنَّ بحثاً واحداً لا يكفي للإحاطة إحاطة كاملة بجوانب رؤية مُفكِّرْيْنِ من طراز علي شريعتي وعلي عزت بيجوفيتش؛ نظراً إلى العمق المعرفي والمنهجي لنظريتيهما في سبر غور الفكر الإنساني عامة، والغربي منه خاصة بدقة بالغة، وكشف التناقضات والثغرات، وما جلبته من أزمات للبشرية، بإغفال كل ما هو رباني في الوجود؛ إعلاءً لشعار تقديس العقل، ورفعاً للواء الحرية الناقصة.

# الباب الخامس

## مفهوم الإنسان ومكانته في الفكر الغربي المعاصر

**الفصل الأول**: تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وما بعد الحداثة: من مأزق إنسان التأليه إلىٰ مأزق إنسان التشويه

مصطفىٰ كيحل

**الفصل الثاني**: أزمة الإنسان المعاصر في بحثه عن المعنىٰ: المرأة نموذجاً

ليندا بورايو

**الفصل الثالث**: فلسفة البنية المغلقة وموت الإنسان

عمار حلاسة

**الفصل الرابع**: صورة الإنسان في الإعلام الغربي: من تحليل الفكر الاتصالي إلىٰ الواقع الإعلامي



هشام المكي

الفصل الأول:

# تحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة وفلسفة ما بعد الحداثة من مأزق إنسان التأليه إلىٰ مأزق إنسان التشويه

مصطفىٰ كيحل[1]

## مقدمة:

يستند تحقيب العصور التاريخي في مسيرة الحضارات إلىٰ التحقيب المعرفي، الذي يقوم علىٰ نسق من الأفكار والتصوُّرات والفرضيات والمفاهيم التي تتحكَّم في تفكير الإنسان في ذاته، والعالَم، والوجود كله؛ ما يطبع مدَّة زمنية مُعيَّنة -قد تطول، أو تقصر- بخصائص ومعالم تُميِّزها عن غيرها من الـمُدد والحقب الزمنية السابقة لها واللاحقة. وبالمثل، يستند التحقيب المعرفي إلىٰ مرجعية فكرية ونظرية تُشكِّل المحاضن الدينية والفلسفية والعلمية الأُولىٰ لولادة تلك الأفكار والتصوُّرات وتطوُّرها. وانطلاقاً من هذا المعطىٰ المنهجي، يُمكِننا أنْ نميز بين الحقب المعرفية في الفكر الغربي والفكر الإسلامي، وذلك بالكشف عن المرجعيات التي تحكَّمت في انبثاق الأفكار والتصوُّرات الكبرىٰ التي طبعت هذه الحقبة أو تلك في هذين الفكرين.

وطبيعة البحث تدور حول بيان مفهوم الإنسان من خلال تقصّي المرجعيات التي تحكَّمت في نشوئه، والسياقات النظرية والمعرفية والسياسية والاقتصادية التي أغنت حركية مفهومه، ليأخذ هوية مفهومية ثابتة نسبياً، لكنَّها قابلة للتعديل والتحوير مع إرهاصات كل بداية، مُشكِّلةً حقبة معرفية جديدة تُنبِئ بنهاية الحقبة المعرفية السابقة. ولا يشمل هذا التقصّي كل الحقب المعرفية لتاريخ الفكر الغربي، وإنَّما يُركِّز علىٰ حقبتي الحداثة وما بعدها، مع الحرص علىٰ استدعاء التصوُّر الإسلامي؛ نقداً، وتنظيراً، ومقارنةً.

(١) دكتوراه في الفلسفة، جامعة قسنطينة، الجزائر، أستاذ فلسفة التأويل والفلسفة التطبيقية في جامعة عنابة، الجزائر. البريد الإلكتروني: kihalmostafa@gmail.com

ولبلوغ هذا الهدف، سيكون مدار البحث هو التحليل والتفكيك لتحولات مفهوم الإنسان في فلسفة الحداثة، الذي يُعبَّر عنه بالنـزعة الإنسانية، أو الإنسية، أو الهيومانيزم، وذلك ببحث منطلقات النـزعة الإنسانية، وأُسسها الفلسفية، وتحليل مظاهرها وتجلّياتها، ومناقشة دلالتها وأبعادها، وكيف شكَّلت الأنسنة إلى جانب العقلانية والتنوير أركان الحداثة، وتعرُّف الإحراجات المعرفية والنظرية التي يطرحها مفهوم الإنسان الأعلى، ومفهوم الإنسان الكامل الذي قطع مع التعالي والـمُقدَّس، وكيف تحوَّل التمركز حول الإنسان إلى خطر على الإنسان نفسه، وبيان الانتقادات التي قدَّمت لنـزعة الأنسنة في الفكر ما بعد الحداثي، الذي رفع شعار موت الإنسان، أو نهاية الإنسان مع فوكو، وقبله نيتشه وهيدغر، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت.

ثمَّ البحث في خصائص الإنسية الإسلامية كما تبلورت عند عديد الـمُفكِّرين الـمُسلِمين، من مثل: علي شريعتي، ومحمد إقبال، وعبد الوهاب المسيري، وعبد الحميد أحمد أبو سليمان، وعبد المجيد النجار، وعبد الجبار الرفاعي، ومحمد أركون، وعبد الرحمن بدوي، وحسن حنفي، ومحمد عابد الجابري، على ما في مقارباتهم للإنسية الإسلامية من تمايزات واختلافات.

ولا تكتمل عملية تحليل مفهوم الإنسان في الفكر الغربي من دون الوقوف على التحولات التي يخضع لها الإنسان اليوم في ظلِّ التقدُّم الهائل في مجال التقنوعلمي، وهي التحولات التي تُبشِّر بالإنسان الجديد، أو بما بعد الإنسان، فضلاً عن التحديات الكبرى التي تطرحها الإنجازات التقنية في مجال تحسين النسل، وزراعة الأعضاء، والاستنساخ، وغير ذلك من المشروعات المستقبلية، والمفاهيم التي ترسَّخت منذ قرون طويلة بوصفها تُمثِّل جوهر الإنسان (مثل: الموت، والولادة، والحياة، والسعادة)، والمخاطر التي تحدق بالإنسان نتيجة التقنيات الجديدة التي تُطبَّق عليه.

## أولاً: النـزعة الإنسانية (الدلالة، والسياق)

تُمثِّل النـزعة الإنسانية، إلى جانب العقلانية والعلمانية والتاريخية، مفهوماً مركزياً في فلسفة الحداثة، وقد ارتبط ظهورها بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. ويُمكِن التمييز بين الإنساني أو الإنسي بوصفه صفة، والنـزعة الإنسانية بوصفها اسماً؛ فصفة "الإنسي" اشتُقَّت في اللغات الأوروبية في القرن السادس عشر، وتحديداً عام ١٥٣٩م. أمّا مصطلح "النـزعة الإنسانية" -على هيئة الاسم، أو المصدر- فلم يُشتَق إلا في القرن التاسع عشر، علماً أنَّ مدلوله استُخدِم منذ أمد طويل؛ فقد يوجد الشيء قبل أنْ يوجد اسمه. وكانت كلمة "الإنسي" أو "الإنساني" تُطلَق على البحّاثة الـمُتبحِّرين في العلم، وبخاصة في علوم الأقدمين (اليونان، والرومان)، وقد ظهروا أولاً في إيطاليا، ثمَّ أخذوا يظهرون في بقية أنحاء العالَم.[١]

فالموقف الإنساني في معناه الأصيل يدل على دراسة نصوص العصور القديمة اليونانية واللاتينية، وبهذا يُمكِننا تعريف النـزعة الإنسانية في عصر النهضة بأنَّها "الثقافة التي ميَّزت إيطاليا في القرنين الرابع والخامس عشر، والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثَّل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطاً مثالياً من التربية والحضارة. إنَّ الموقف الفكري المركزي للنـزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة نصوص القدامى."[٢]

والرجوع هنا يحمل دلالة القفز على العصر الوسيط أو العصر المدرسي؛ ما أحدث تداخلاً بين النـزعة الإنسانية وعصر الإصلاح الديني مع مارتن لوثر (١٤٨٣-١٥٤٦م) الذي رفض فكرة التوسُّط بين الله والإنسان، وعارض احتكار تفسير الكتاب الـمُقدَّس، فضلاً عن تداخل النـزعة الإنسانية مع مفهوم النهضة، الذي يتضمَّن معنى الميلاد الجديد، بالقفز على العصور الوسطى، والعودة إلى البدايات الأُولى اليونانية والإغريقية.

(١) صالح، هاشم. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٥م، ص٧٥.
(٢) Michel Bloy ,*dictionnaire des concepts philosophiques*, Larousse ,CNRS ,2006, p,375.

وهكذا ظهرت النـزعة الإنسانية في عصر الإصلاح الديني وعصر النهضة، وهي النـزعة التي جعلت الإنسان في بؤرة اهتمامها من دون الله، ومن أعلامها الأوائل: ديديه إيراسم (١٤٦٩-١٥٣٦م) الذي سوَّىٰ بين الفلسفة واللاهوت بوصفهما وسيلتين للمعرفة والبحث، وأكَّد حرية الإنسان، وأعاد بناء العقيدة المسيحية علىٰ أساس إنساني خالص، وج.ب دولامير إندول الذي كان كتابه "خطاب حول كرامة الإنسان" بداية للنظر إلىٰ الإنسان بوصفه مركزاً للكون، ولورونـزوقالا (١٤٠٧-١٤٥٧م) الذي دافع عن حرية الاختيار بوصفه حقاً طبيعياً للإنسان.

وقد تركَّزت جهود هذه الجماعة من أعلام النـزعة الإنسانية المبكرة علىٰ الاعتناء بالإنسان، وجعله غاية في ذاته، ومصدراً للمعرفة، وتأكيد أنَّ خلاصه يكون بالقوىٰ البشرية وحدها. وبصيغة أُخرىٰ، فإنَّ النـزعة الإنسانية هي فلسفة ورؤية قيمية تتلخص في المجهود العقلي والنظري الذي يسعىٰ إلىٰ تأكيد الإنسان بوصفه قيمة عليا، تصدر عنه الاجتهادات لفهم الإنسان والمجتمع البشري كله، وترجع إليه.

وفي معرض التمييز بين الأنسنة والنـزعة الإنسانية، يرىٰ هاشم صالح أنَّ الأنسنة هي "تركيز النظر في الاجتهادات البشرية لتعقُّل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنىٰ المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أنَّ التاريخ صراع مستمر بين قوىٰ الشر والعنف وقوىٰ السلم والخير والجهال والمعرفة المنقذة من الظلام."[(١)] فالموقف الإنساني يتضمَّن محاولات الإنسان فهم عالَمه وذاته، ورفض كل ما يَعُدُّه منافياً للحقيقة البشرية؛ ذلك أنَّ الإنسان هو المنطلق والمنتهىٰ في كل تفسير وتقييم للوجود. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ الأنسنة تعني الاعتقاد بأنَّ الإنسان هو ذاتٌ خالقة للمعنىٰ، ومُبدِعة للدلالات.

ويُمكِن إجمال خصائص الفلسفة ذات النـزعة الإنسانية في أنَّها "تهتم بالإنسان، وتخصه بمكانة ممتازة في العالَم، وفي تطوُّر التاريخ، وفي سيرورة المعرفة، وتعتبره قادراً علىٰ المبادرة،

---

(١) أركون، محمد. **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ط٢، ٢٠٠١م، ص٧.

وتُؤكِّد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي. تنطلق من الذات والذاتية للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية. تؤمن بأنَّ المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ، وأنَّ التاريخ يُحقِّق نوعاً من التقدُّم، وأنَّ لذلك التقدُّم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف البشرية."[1]

وذلك ما تجلّى بوضوح في الفكر الغربي؛ ففي النـزعة الإنسانية، وتحديداً مع ديكارت، أصبح الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، والفاعل الأوَّل في التاريخ، فاستقر بذلك مفهوم الأنسنة على أنَّها "مركزية إنسانية متروّية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية."[2]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الأنسنة هي قطيعة جذرية مع الرؤية اللاهوتية التي صادرت حرية الإنسان وإرادته باسم الدِّين وفصول الصراع التي كانت قائمة بين الأكليروس من جهة، والعقل الإنساني المتطلع إلى الحرية والمعرفة من جهة أُخرى. فالأنسنة هي ردٌّ على التقديس الذي كان يُغلِّف كل مجالات الحياة في أوروبا العصور الوسطى، وعلامةٌ مناهضة لكل ما هو إلهي مفارق، وهي المفارقة التي انتهت مع صرخة نيتشه على تخوم القرن العشرين بموت الإله، أو بخيبة الأمل في العالَم مع ماكس فيبر ومارسيل غوشيه؛ إذ لم يعد الإنسان في زمن الحداثة جوهراً تفسيرياً أو تأسيسياً ثابتاً، وإنَّما أصبح مُحصِّلة للفعالية المُعقَّدة للفاعلين الاجتماعيين التي تصوغ مُحدِّداته. فقد نقلت الحداثة الإنسان من مرحلة الشخص الذي خلقه الله عن طريق مديونية المعنى إلى مرحلة الشخص الفرد المواطن المرتبط بالدولة الحديثة عن طريق عقد اجتماعي قانوني.

---

(١) الدواي، عبد الرزاق. **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو،** بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٩٢م، ص٨.

(٢) لالاند، أندري. **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، بيروت: منشورات عويدات، ط١، ١٩٩٦م، مجلد٢، ص٥٦٩.

لقد بُنيت الحداثة على مركزية الحق الإنساني ومطلقيته؛ ما حوَّل الحق إلى باراديغم أساسي في الحداثة، ولا سيما أنَّ خطاب حقوق الإنسان في مواثيقه العالمية الكبرى جاء لترسيخ الحق للإنسان؛ ما أوجب إعادة تعريف الإنسان بالحق أكثر من تعريفه بالعقل. وعلى رأس هذه الحقوق: الحق في الحرية، وأنَّ الكلام عن الحق لا يكون إلا بالنسبة إلى الإنسان. وهكذا أصبح التلازم بين الإنسان وحقوقه تلازماً بدهياً؛ فالإنسان له حقوق لأنَّه فقط إنسان.

وهذا التحوُّل لم يحصل في مدَّة وجيزة، وإنَّما استغرق قروناً عدَّة، واقتضى جهوداً خارقة من الاشتغال والاهتمام بالذات، كانت ثمرته تحرير الروح، واستقلالية الذات البشرية "بعد انتزاعها من براثن العقل اللاهوتي الذي كان سائداً في القرون الوسطى. ومعنى استقلالية الذات: تعامُل الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة، مريدة وفاعلة. وهذا هو مبدأ الذاتية. أمّا تحرير العقل والروح، فقد عنى احتلال العقل الإنساني، أي العقلاني، مكانة جديدة، بوصفه الحاكم الأوَّل والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه، ومجمل علاقته بالطبيعة والعالَم، وليست العقلانية سوى ذلك، أي القول بمرجعية العقل وحاكميته."[1] ما يعني أنَّ العقلانية تقوم على تنـزيل العقل منـزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم الطبيعي والاجتماعي.

إنَّ جوهر التحوُّل الحاصل في عصر الحداثة هو التمركز حول الإنسان، والتفاؤل بقدراته على الإبداع والعطاء، والتوصُّل إلى أقصى حدود كماله، وإحلاله محل الإله، والقطع مع لاهوت القرون الوسطى، والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالَم والإنسان؛ أي إنَّ نظرية أصالة الإنسان "الهيومانيزم" كما يقول علي شريعتي: "فلسفة ظهرت منذ عصر النهضة وما بعدها، مقابل الأديان الإلهية، الأديان التي تستند إلى الغيب وما وراء الطبيعة، وقد حدَّدت هدفها بإعطاء الأصالة للإنسان."[2] فالأنسنة هي الوجه الآخر لعلمنة الدِّين، بحيث

---

(١) حرب، علي. **الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي**، بيروت، المغرب: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م، ص٢١٤.

(٢) شريعتي، علي. **الإنسان والإسلام**، ترجمة: عباس الترجمان، مراجعة: حسين علي شعيب، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ص١٠.

"يكفينا معرفة كيف نتصرف في شؤون الحياة اليومية، ولا حاجة بنا إطلاقاً للدين لنكون نـزهاء ومستقيمين، ولا حاجة بنا إطلاقاً كذلك للإيمان بوجود الله للقيام بالواجب."[1]

ووَفقاً لهذه الـمُحدِّدات، فإنَّ الأنسنة هي فلسفة المحايثة في تعارُضٍ مع فلسفة التعالي والمفارقة، وهذا ما يكشف عن تاريخيتها وحدودها ومفارقاتها؛ إذ لم تعد تُمثِّل حلّاً سحرياً لأزمات الإنسان المعاصر، بل قد تُنتِج هذه الأزمات وتُعمِّقها، وبخاصة حين تجعل الإنسان أحق بالوجود، وأعلى قيمة من بقية الكائنات الأُخرى، وحين تقطع مع كل ما هو مفارق وروحاني.

ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ النـزعة الإنسانية في الفكر الغربي -بجميع فروعها وتلويناتها- هي خروج على الدِّين؛ فإلى جانب النـزعة الإنسانية اللادينية، يوجد تيار إنسي فلسفي مؤمن، مثَّله بعض الفلاسفة الكبار، من أمثال: الفيلسوف الألماني كارل ياسبيرز، والفرنسيين غابريل مارسيل، وإمانويل مونييه، وبول ريكور، وهي الإنسية التي تُؤكِّد ضرورة الانتظام في التعاليم الإلهية الـمُنـزَّلة، والتسليم الواثق بالله.

## ثانياً: النقد ما بعد الحداثي للنـزعة الإنسانية

يُمكِن التمييز في نقد الأنسنة بين النقد الفلسفي الذي ارتبط بتيار ما بعد الحداثة، والنقد الديني الذي يقترح نـزعة إنسانية أو إنسية دينية لا تقطع مع الدِّين، وتهتم بالله والإنسان في الآن نفسه. والإنسية المؤمنة هي التي تلتقي مع الإنسية الإسلامية؛ لأنَّهما تشتركان في عدم مناهضة كل ما هو فوقي وميتافيزيقي.

أمّا النقد ما بعد الحداثي للإنسية فيقوم على إعلان موت الإنسان، والعمل على التحرُّر من وَهْم الإنسان "الإنساني"؛ أي الإنسان الواعي الفاعل الـمُبدِع. فـ"النـزعة الإنسانية ليست أكثر من خطاب فلسفي ميتافيزيقي، لإخفاء أوهام الإنسان عن نفسه، وقناعاً يتستر وراء عجزه وجهله، وينشد فيه نوعاً من الأمل والعزاء والطمأنينة."[2]

---

(١) فيري، لوك. **الإنسان المؤله أو معنى الحياة**، ترجمة: محمد هاشم، المغرب: إفريقيا للنشر، ٢٠٠٢م، ص٢٨.
(٢) الدواي، **موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو**، مرجع سابق، ص٢٢.

والنـزعة الإنسانية من منظور نيتشه هي فكرة ميتافيزيقية، تصطنع قيماً مزيفة للواقع مُتعالِيةً عليه؛ لأنَّ العالَمَ هو مجرَّد تأويلات تخفي صراع الإرادات. وهي أيضاً نوع من الميتافيزيقا من منظور مارتن هيدغر، وهو ما عبَّر عنه في كتابه "رسالة في النـزعة الإنسانية"؛ فالميتافيزيقا هي إغفال للوجود، ونسيان له. وينكشف نسيان الوجود؛ لأنَّ الإنسان لا يعتبر إلا الموجود، ولا يتعامل إلا معه.[1] وهذا يعني أنَّ "النـزعة الإنسانية صادرة عن ميتافيزيقا الذاتية، كإعلاء من قيمة الإنسان واعتباره مركزاً مرجعياً، وعموماً كتقويم ما دام -كما نعلم- أنَّ كل تقويم هو نوع من الذاتية."[2]

وبوجه عام، فإنَّ التصوُّر العقلاني للإنسان -بوصفه ذاتاً مركزية مريدة- سرعان ما يتعرَّض للنقض والمراجعة؛ إذ تأكَّد بالتحليل النفسي أنَّ الإنسان ليس واعياً وعاقلاً، وإنَّما هو ذات مشروخة غير عارفة بذاتها، و"خاضعة لحتمية البنيات المختلفة الاقتصادية والاجتماعية واللسانية والرمزية التي تُحدِّد معاً ذاتاً يداهمها اللاعقل والوهم والمتخيل من كل جانب. لقد أدَّت الثورات المعرفية الكبرىٰ التي حصلت منذ نهاية القرن الماضي في الفكر الغربي (الثورة اللغوية، الثورة الإبستمولوجية، الثورة البنيوية، الثورة التاريخية) إلىٰ فصل المعنىٰ عن الوعي، والمعرفة عن اليقين، والمعنىٰ عن التمثُّل، مُبيِّنةً أنَّ المعاني لا تصدر عن ذات سيكولوجية أو ترنسدنتالية، وإنَّما تتولَّد في اللغة، ومنظومات القرابة، ومختلف المنظومات الرمزية، وأنَّ الذات ليست فاعلاً بقدر ما هي حصيلة مفاعيل."[3]

ممّا سبق تحليله يُمكِن الحديث عن ثلاث لحظات تاريخية كبرىٰ في مفهومية الإنسان في الفكر الغربي؛ الأُولىٰ: لحظة القرون الوسطىٰ التي لم يحظَ فيها الإنسان بأيِّ استقلالية أو حرية وجودية، حيث طغىٰ اللاهوت علىٰ الناسوت. والثانية: لحظة الأنسنة التي عَرف فيها

---

(١) ابن عبد العالي، عبد السلام. **أسس الفكر الفلسفي المعاصر**، المغرب: دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٠م، ص٤٢.

(٢) فاليري، لوك، ورونو ألان. "**حقوق الإنسان موضوع للتفكير الفلسفي والأسس الفلسفية لخطاب حقوق الإنسان**"، ترجمة: عبد الله المتوكل، **مجلة مدارات فلسفية**، الجمعية الفلسفية المغربية، عدد١٥، ٢٠٠٧م، ص١٣٢.

(٣) سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط٢، ٢٠٠٧م، ص١٤.

العالَمَ انقلاباً أنطولوجياً حَلَّ فيه الإنسان محلَّ الله، واحتل مركز العالَمَ. والثالثة: لحظة موت الإنسان التي بدا فيها مفهوم الإنسان وهماً كبيراً من أوهام الفلسفة، فعمل التحليل النفسي والفلسفة البنيوية وخطابات ما بعد الحداثة معاً على نقده وبيان بطلانه.

## ثالثاً: الإنسية الإسلامية

تفتح الإنسية الإسلامية آفاقاً جديدةً للتفكير في الإنسان؛ فهي "لم تقم على التضاد مع الدِّين ومع الوحي، بل من باب أَولى مع التعالي الإلهي، بل العكس من ذلك اعتمدته كنقطة انطلاق، وأُفق سامٍ لبلوغ ما بعد المفهوم المحدود للظواهر الملاحظة. إنَّ الإنسان ونموذجه الأصلي آدم يحتل مكانة مركزية في النظرية الإسلامية لنشأة الكون."[(١)]

ويصف إريك يونس جوفروا في كتابه "المستقبل الروحاني للإسلام" النـزعة الإنسانية الإسلامية بأنَّها نـزعة روحانية، وأنَّها على عكس الإنسية الغربية "تضع الإنسان في مركز المشروع الإلهي، إنَّها تهتم بالله والإنسان في الآن معاً. بمعنى أنَّها لا تضع الإنسان في مركز المشروع الإنساني المقطوع عن التعالي الروحاني والذي ينظر إلى نفسه بكل غرور وتبجُّح وكأنَّه مكتفٍ بذاته، ثمَّ يصل في نهاية المطاف إلى العدمية المادية وتدمير الطبيعة."[(٢)]

وهذا يعني أنَّ الإنسان في التصوُّر الإسلامي ظلَّ يحتل المركز، ولكنْ ليس على طريقة الفكر الغربي. فالعقيدة الإسلامية تُفسِّر الوجود "على أنَّه ثنائية ذات طرفين: الأوَّل الله جَلَّ جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعاً، وهو الـمُعبَّر عنه "بالعالَم" في اصطلاح الفكر الإسلامي. إنَّ هذه الثنائية أثبتتها الآية الأُولى التي نـزلت من القرآن، وهي قوله: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ١﴾ [العلق: ١]، حيث انحاز الرب الخالق إلى جهة، وانحازت كل

---

(١) بوريدان، أحمد. **الإنسانية والإنسية في الإسلام**، ترجمة: عبد الحق الزموري، د.م: مؤسسة التجديد السياسي، ٢٠١٥م، ص٩.

(٢) جوفروا، أريك يونس. **المستقبل الروحاني للإسلام**، ترجمة: هاشم صالح، مراجعة: أسامة نبيل، القاهرة: المركز الثقافي للترجمة، ط١، ٢٠١٦م، ص٦٤.

المخلوقات الكونية إلىٰ جهة أُخرىٰ."[1] أي إنَّ هناك الوجود الإلهي والوجود العالمي الذي يُطلَق علىٰ ما سوىٰ الله، أو عالَم الغيب وعالَم الشهادة. والإنسان يأتي في أعلىٰ مرتبةٍ مُقارَنةً بباقي المخلوقات؛ لأنَّه خُصَّ بعلاقة مميزة مع الله.

ومن الذين اهتموا بالإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر، الـمُفكِّر الإيراني علي شريعتي الذي أبان عن مزايا الإنسية الإسلامية، واصطلح عليها بنظرية "أصالة الإنسان"، وبخاصة في كتابيه: "الإنسان والإسلام"، و"الإنسان والتاريخ". وكان شريعتي قد بدأ التقعيد لنظريته هذه بطرح التساؤلات الآتية: "هل الإنسان في نظر الإسلام موجود عاجز غاية هدفه ومثاليته أنْ يبقىٰ عاجزاً أمام الله؟ وهل الإسلام ينظر إلىٰ الإنسانية بنظرة الأصالة أم لا؟ هل الاعتقاد بالإسلام سبب لعجز الإنسان واستسلامه؟ أو بالعكس، إنَّه الاعتقاد بالإسلام، والإيمان بحقيقة الدِّين الإسلامي هو نوع من الاعتقاد بأصالة الإنسان، والاعتراف بقيمته وعظمة خصائصه وقدراته."[2]

وطرْح شريعتي لهذه الإشكالية نابع من اقتناعه أنَّ المذاهب والأديان القديمة أساءت -في مجملها- إلىٰ الإنسان؛ بدفْعه إلىٰ التخلّي عن إرادته، والظهور بمظهر العاجز أمام إرادة الإله، وحمْله علىٰ أنْ يُقدِّم نفسه قرباناً للآلهة.

وينطلق شريعتي في البحث عن قيمة الإنسان في الإسلام من البداية الأُولىٰ، وهي قصة خلق الإنسان؛ إذ يُقِرُّ أنَّ لغة الأديان هي لغة رمزية، بما في ذلك القرآن الكريم، فلا بُدَّ للدِّين كما يقول: "أنْ يختار لغةً لبيان معاني فلسفته، بحيث تكون هذه اللغة مُتعدِّدة الجوانب ومُتعدِّدة الأبعاد والزوايا، لكي يصلح كل بُعْد من تلك الأبعاد لجيل مُعيَّن، وتفهم كل جماعة جانباً من تلك الجوانب."[3]

---

(1) النجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحث في جدلية النص والعقل والواقع**، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 2000م، ص41.

(2) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص11.

(3) المرجع السابق، ص13.

وعلىٰ هذا، فمكانة الإنسان عظيمة في الإسلام؛ لأنَّه خليفة الله في أرضه، ونظرية "أصالة الإنسان" الغربية لم تفترض للإنسان هكذا قدسية وعظمة ورفعة، "بمعنىٰ أنَّ رسالة الإنسان في الإسلام تتَّضح بالخطاب الأوَّل لله سبحانه وتعالىٰ. أي إنَّ الرسالة التي حدَّدها الله سبحانه وتعالىٰ للكائنات يضطلع الإنسان بمسؤولية أدائها باعتباره خليفة الله في أرضه."[1]

ويُؤكِّد شريعتي لغة الرمز في قصة خلق الإنسان من تراب الأرض الـمُتعفِّن. قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝٢٦﴾ [الحجر: ٢٦]. وكذلك نفخ الله فيه من روحه، و"أنَّ الإنسان موجود ذو اتجاهين، موجود ثنوي، بخلاف سائر الموجودات ذات البُعْد الواحد، موجود بُعْد منه يميل إلىٰ التراب والانحطاط، وينشد إلىٰ الترسُّب في الأرض والجمود والتثاقل. ومن جانب آخر، فإنَّ بُعْده الثاني؛ أي روح الله (بتعبير القرآن) يميل إلىٰ التعالي بعكس البُعْد الأوَّل، ويتجه إلىٰ السمو إلىٰ أعلىٰ قمَّة في الوجود يُمكِن تصوُّرها؛ أي إلىٰ الله."[2]

وسرُّ قوَّة الإنسان هو علمه بالأسماء. قال تعالىٰ: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]؛ أي إنَّ أصالته وقيمته تكونان بمقدار علمه ومعرفته، وهذا ما جعله أهلاً لحمل الأمانة، التي هي إرادة الإنسان، وحرية اختياره. "فالفضيلة الوحيدة التي يتميز بها الإنسان علىٰ جميع الموجودات في العالَم هي إرادته؛ أي إنَّه الموجود الوحيد الذي يتمكَّن من العمل حتىٰ بخلاف طبيعته وضد غريزته، في حين أنَّ كُلّاً من الحيوان والنبات لا يتمكَّن من التصرُّف خلافاً لطبيعته أو غريزته."[3]

إذن، ما يميز أصالة الإنسان في الإنسية الإسلامية هو الإرادة؛ "فالإنسان هو خليفة الله في أرضه، وهو يستمد إرادته من إرادة الله؛ أي إنَّ الله، الذي هو وحده في هذا الكون له الإرادة المطلقة وبإمكانه أنْ يفعل ما يريد حتىٰ لو كان خلافاً للمنظومة والقوانين الكونية، قد نفخ في الإنسان من روحه، والإنسان يتمكَّن من العمل مثل الله، إلا أنَّه ليس بمستوىٰ

---

(١) المرجع السابق، ص١٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٨.

(٣) المرجع السابق، ص٢٢.

قدرته، فقط من حيث التشابه يتمكَّن من أنْ يعمل مثله سبحانه كل ما يريد، وخلافاً للقوانين والطبيعة الفيزيولوجية."[1]

ووَفقاً لهذا التصوُّر، فإنَّ الإنسان يشترك مع الله في القدرة على الاختيار، خلافاً لتصوُّر الإنسان في الفلسفة الإنسية الغربية التي تشرط إرادة الإنسان الحرَّة بالانفصال عن الله، والتمرُّد عليه. والأمر نفسه ينطبق على العقل الذي تحوَّل في الإنسية الغربية إلى مُقدَّس جديد عندما أُوكِلت إليه دون غيره مهمة رشاد الإنسان وخيره، في حين أنَّ الأمر مختلف في السياق الإسلامي؛ "فالعقل الذي احتُفِي به كنعمة من الله لكشف الحقائق الكلية لا يرتقي إلى درجة التقديس، والسبب الرئيسي عجزه عن الإحاطة بالتعالي الإلهي."[2]

وبحسب شريعتي، فإنَّ الإنسان "يقف بين قطبين: الله والتراب، وبما أنَّه يمتلك الإرادة فهو يتمكَّن من أنْ يختار قطب الله أو قطب الطين، ولأنَّه يملك الإرادة فهو مسؤول؛ لأنَّ الحرية والاختيار يوجبان المسؤولية."[3] وهو بذلك قد عَكَس ما تمَّ تصويره في الرؤية الدينية السائدة على مَرِّ التاريخ من أنَّ الإنسان هو لعبة بيد مشيئة الإله؛ فلا إرادة له، وكل ذلك يتعارض مع أصالته؛ لأنَّه لا يعتمد على إرادته ووعيه، وإنَّما يتعيَّن عليه نكران ذاته أمام الله؛ ما يؤدي إلى تفاهة الإنسان، ونفي ذاته. فخلافاً لذلك، يرى شريعتي أنَّ الرؤية الدينية للكون هي أكثر الرؤى علمية وإنسانية؛ ففيها "الإنسان هو المخلوق الوحيد في الطبيعة الذي يشعر بذاته، يعرف الطبيعة، يُفكِّر ولديه الإرادة، يختار ويتمرَّد ضد ما يراه ظلماً بحقه، ويُغيِّر السُّنة المفروضة للطبيعة، ويسعى أنْ يفرض النظام الذي يرتئيه على النظام الموجود، يصنع ويُبدِع ويُخرِّب... والإنسان على خلاف جميع الكائنات مُفكِّر، ومُبدِع، وصانع، وعاصٍ، وواعٍ لنفسه ولما يحيط به."[4]

---

(1) المرجع السابق، ص٢٣.

(2) بوريدان، **الإنسانية والإنسية في الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٥.

(3) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص٢٤.

(4) شريعتي، علي. **الإنسان والتاريخ**، ترجمة: خليل علي، تحقيق وتحرير: محمد حسين بزي، بيروت: دار الأمير للثقافة والعلوم، ط١، ٢٠٠٦م، ص٣٠.

ويُحدِّد شريعتي ثلاث خصائص جوهرية للإنسان:

الخصيصة الأُولى: "الإنسان موجود واعٍ بنفسه؛ أي إنَّه الموجود الوحيد في الطبيعة الذي وصل إليه وعيه بنفسه، وتعريف الوعي بنفسه عبارة عن: إدراك كيفيته وجبلّته، إدراك كيفية بناء العالَم وجبلّته، كيفية علاقته بالعالَم وجبلّتها، فالبشر بالقدر الذي يصل إلى الوعي بهذه الأصول الثلاثة يكون إنساناً."[1]

الخصيصة الثانية: "أنَّه مختار؛ أي إنَّه الموجود الوحيد الذي يتمكَّن من التمرُّد والعصيان على الطبيعة، على النظام الحاكم عليه، على حاجاته البدنية والنفسية والضرورية، على حاجاته الطبيعية ورغباته الجنسية، وأنَّه يتمكَّن من اختيار شيء لم تكن لا الطبيعة ولا جسمه وفيزيولوجيته قد أجبراه على هذا الاختيار، وهذه أسمى مراحل صيرورة الإنسان."[2]

الخصيصة الثالثة: "إنَّ الإنسان موجود ومُبدِع، يُبدِع من أصغر الأشكال إلى أعظم الصناعات، فالقدرة الإبداعية تتجلّى في فطرة الإنسان، الإنسان الذي هو الوحيد الذي يصنع."[3]

ويرى شريعتي أنَّ هذا "الإنسان يتمكَّن، على خلاف الطبيعة، أنْ يكون موجوداً، يتمكَّن من العصيان والاختيار، وأنْ يحصل على الوعي أيضاً، بالرغم من الطبيعة، وهذا العمل يفعله الله في الحدِّ المطلق، والإنسان في حدِّه النسبي."[4] فالإنسان له القابلية لأنْ يتَّصف بصفات الله بصورة نسبية ما دام هو خليفته على الأرض.

ويلتقي شريعتي في تصوُّر الإنسان مع محمد إقبال، ولا سيما في تفسير الأخير لقصة هبوط آدم من الجنة إلى الأرض التي وردت في القرآن الكريم؛ إذ يرى إقبال أنَّ الموضوع غير مُتعلِّق بطرد آدم من الجنة، أو الانتقال من عالَم علوي إلى آخر سفلي، بقدر ما وَجد

---

(١) شريعتي، **الإنسان والإسلام**، مرجع سابق، ص١٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص١٥٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٥٧.

(٤) المرجع السابق، ص١٦١.

فيه تحوُّلاً في الذات الإنسانية ووعيها؛ أي بداية نشوء الذات الحرَّة عن رغبة، بمعنىٰ تجسيد الفعل الإنساني القائم علىٰ حرية الاختيار. فبعد أنْ يقارن إقبال بين ورود هذه القصة في التوراة والقرآن، ويبرز نقاط الاختلاف بين الروايتين، ومعنىٰ الجنة، يقول: "إنَّ قصة آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها بظهور الإنسان الأوَّل علىٰ هذا الكوكب، إنَّما أُريد بها بالأحرىٰ بيان ارتقاء الإنسان من بدائية الشهوة الغريزية إلىٰ الشعور بأنَّ له نفساً حرَّة قادرة علىٰ الشكِّ والعصيان. وليس يعني الهبوط أيَّ فساد أخلاقي... فالمعصية الأُولىٰ للإنسان كانت أوَّل ردِّ فعلٍ له تتمثَّل فيه حرية الاختيار، ولهذا تاب الله علىٰ آدم كما جاء في القرآن، وغفر له. وعمل الخير لا يُمكِن أنْ يكون قسراً، بل هو خضوع عن طواعية للمثل الأخلاقي الأعلىٰ خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرَّة المختارة عن رغبة ورضىٰ... وعلىٰ هذا، فإنَّ الحرية شرط في عمل الخير. ولكنَّ السماح بظهور ذات متناهية لها القدرة علىٰ أنْ تختار ما تفعل بعد تقرير القيم النسبية للأفعال الممكنة لها هو في الحق مغامرة كبرىٰ؛ لأنَّ حرية اختيار الخير تتضمَّن كذلك حرية اختيار عكسه. وكون المشيئة الإلهية اقتضت ذلك دليل علىٰ ما لله من ثقة في الإنسان."(1)

فالإنسان في الإنسية الإسلامية، وبفضل كينونته المفارقة التي تجعله في علاقة استخلاف مع الله، يتكشَّف وجهه الإنسي بوصفه سيداً للعالَم، ومُبدِعاً للمعنىٰ، ويتبوأ مكانة كبيرة في صناعة التاريخ. وهو -بحسب هذه الرؤية- ليس كائناً ذليلاً أمام الله، وإنَّما هو خليفة الله، وكائن عزيز عنده، وحامل لأمانته علىٰ الأرض، وذلك لا يتحقق إلا بفضل علمه، ووعيه، وحرية اختياره، ومسؤوليته؛ فمصير الإنسان يجب أنْ يصنعه الإنسان نفسه، وبتلك الكيفية تتحقق أصالته التامة.

وما نخلُص إليه بعد عرض مواقف علي شريعتي ومحمد إقبال هو أنَّ الإنسان في الإنسية الإسلامية لم يقطع صلته بالمفارق، بل ظلَّ يصبو إليه، ويتوق إلىٰ المتعالي؛ لأنَّه خليفة الله في هذا العالَم. وهذا الاستخلاف لا يتحقق إلا بالمعرفة وحرية الاختيار والوعي الذي بدأ لحظة هبوط آدم من الجنة، والمسؤولية الأخلاقية تجاه الإنسان والعالَم في كل ما يقترفه من خير أو

---

(1) إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة: عباس محمود، تونس: دار الجنوب للنشر، ٢٠٠٦م، ص٩٥.

شر. وبفضل هذه الكينونة المفارقة يتموقع الإنسان في علاقة استخلافٍ لله تعالىٰ، بعيداً عن كل سياق تناظُر ضدي معه، أو عبودية ساذجة له؛ فقيم المعرفة والعلم وإبداع المعنىٰ، وقيم الحرية والاختيار، هي التي تُؤسِّس لمركزية مشروع الاستخلاف، وتضع الإنسان أمام الله، لا في سياق تضاد وتنافٍ معه.

وخلافاً للفكر الغربي الذي يعتقد بعدم إمكانية انبثاق نـزعة إنسانية تتمحور حول الله، نجد الفكر الإسلامي يعتقد بنـزعة إنسانية تتمحور حول الإنسان، وذلك ليس بالأمر الصعب؛ فلو أردنا -كما يقول عبد الجبار الرفاعي في كتابه "إنقاذ النـزعة الإنسانية في الدِّين"...- "أنْ نجني ثمرات النـزعة الإنسانية في الدِّين..." لكان لزاماً علينا الخلاص من التفسيرات الـمُتعسِّفة القمعية للنصوص. و"تحديث الإلهيات يتطلَّب تساؤلات جديدة، تفضي إلىٰ التحرُّر من الصورة النمطية للإله، والتي تشكَّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين الفرق والمذاهب، والسعي إلىٰ ترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلّىٰ به من صفاته الجمالية، وأسمائه الحسنىٰ."[(١)]

وتحديث الإلهيات في نظر كثير من الإنسيين في الفكر الإسلامي يعني تجاوُز نمط التصوُّر القروسطي للإله، وإحلال تصوُّر جديد بديل عنه، يمنح فعالية الإنسان مساحة أكبر في التاريخ؛ بإقرار حريته وكرامته. أمّا الله تعالىٰ فهو حي لا يموت، وإنْ كانت تصوُّرات الإنسان عليه تموت، وتولد من جديد، بحسب المشروطيات الثقافية والمعرفية التي تحكم الـمُسلِم في تفكيره. وأمّا السبيل إلىٰ إنقاد النـزعة الإنسانية في الدِّين وإحيائها فهو "إضاءة الحقول المنسية في النصوص الـمُقدَّسة، والتنبيه إلىٰ الجهل، أو التجاهل، والإصرار علىٰ تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنـزيهية السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالَم، بل خلق كل شيء مُسخَّر من أجله، وجعل حياته أغلىٰ رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤولية والأمانة الإلهية."[(٢)]

---

(١) الرفاعي، عبد الجبار. **إنقاذ النـزعة الإنسانية في الدين**، بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ط٢، ٢٠١٣م، ص٢٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨١.

فالدِّين بهذه الكيفية يؤدي وظيفة تحريرية للإنسان من اغترابه الوجودي؛ لأنَّه تواصل بالمتعالي. وهكذا تتأسَّس الإنسية الإسلامية داخل الدِّين لا خارجه، وإنَّ كل دعوة إلىٰ تفكيك الـمُقدَّس الديني تفضي فقط إلىٰ مزيد من الظمأ الوجودي.

ويُمكِن أنْ نشير إلىٰ الاختلاف بين هذا التصوُّر للإنسية الإسلامية وتصوُّر محمد أركون الذي ارتبط اسمه في الفكر العربي المعاصر بالنـزعة الإنسانية أكثر من غيره. فمن الناحية التاريخية، يرىٰ أركون أنَّ النـزعة الإنسانية بدأت في القرن الرابع الهجري مع حكم البويهيين، ويُحدِّد ملامح ذلك في إضعاف هيبة الخلافة، وازدياد دور العقل الفلسفي في تجاوُز الصراعات بين المذاهب والعقائد، وانتشار التسامح، ولكنَّ الإنسية -بحسب التحليل السابق- هي أصيلة في الإسلام، ولها ارتباط بقصة الخلق ودلالاتها ونـزول آدم من الجنة إلىٰ الأرض.

ويُعْزىٰ الفضل في ظهور النـزعة الإنسانية عند العرب إلىٰ التفاعل بين التراث الإسلامي والفلسفة اليونانية؛ إذ استطاع الفلاسفة (من أمثال: الفارابي، وابن سينا، وابن رشد)، والفلاسفة الأدباء (من أمثال: أبي حيان التوحيدي، وابن مسكويه، والجاحظ) تجسيد الموقف الإنساني المنفتح علىٰ العلوم الدينية والعقلانية؛ أي إنَّهم استطاعوا الجمع بين الدِّين والفلسفة بكثير من الحرية، فقد استطاع المعتزلة تجسيد الموقف العقلاني ذي النـزعة الإنسانية في مجال العقيدة، وتمكَّن الفلاسفة من ترسيخ الموقف الفلسفي ذي النـزعة الإنسانية في مجال المعرفة والسياسة والأخلاق؛ ما أدّىٰ إلىٰ سطوع نجم النـزعة الإنسانية في العالَم الإسلامي، حيث احتضنتها حواضر مُتعدِّدة، مثل: بغداد، وأصفهان، وشيراز، وقرطبة، وإشبيلية.

ويُحدِّد أركون خصائص النـزعة الإنسانية العربية بانفتاحها علىٰ العلوم الموسومة بالأجنبية أو الدخيلة؛ لأنَّ الموقف الإنساني يعترف بالتعدُّدية المذهبية والثقافية واللغوية، وبقيامها علىٰ عقلنة الظواهر الدينية وشبه الدينية؛ لأنَّ العقلنة هي جوهر الأنسنة. فالعقلانية التي تقوم علىٰ تنـزيل العقل منـزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم، تجعل الإنسان هدفها الأوَّل والأخير.

ويرىٰ أركون أنَّ النـزعة الإنسانية العربية لم تنفصل انفصالاً كلياً عن المرجعية الدينية؛ أي ظلَّت متمركزة حول الوحي أو الله، وهذا يعني أنَّها ظلَّت تُمثِّل حدوداً ثابتة لا يُمكِن اختراقها أو الخروج عنها، خلافاً للنـزعة الإنسانية في الغرب التي بلغت أوجها في القرن الثامن عشر، والتي تمَّ فيها الخروج عن الدِّين؛ أي كانت متمركزة علىٰ الإنسان، وذلك عن طريق اختراق الميتافيزيقا الغربية، وتفكيك مُسلَّماتها.

وقد ميَّز أركون بين الأنسنة الدينية التي يُقصَد بها الأنسنة المحصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دِين، والأنسنة الأدبية التي تُعرَّف بأنَّها الأنسنة الشكلية التي تكتفي بالتلاعب اللفظي، والتي تنفصل عن الحياة اليومية، والأنسنة الفلسفية التي تتميز بأنَّها نظرية فكرية صارمة، تقوم علىٰ البحث القلق الأكثر منهجية والأكثر تضامناً في بحث حقيقة العالَم والإنسان والله.

ثمَّ بحث أركون في أسباب تراجع النـزعة الإنسانية في الثقافة العربية، أو ما يُسمّيه سوسيولوجيا الفشل. ويعاب علىٰ أركون في حديثه عن الأنسنة أنَّه نظر إليها بوصفها الخلاص من كل الأزمات التي تعيشها الإنسانية، في حين أنَّ التعامل مع الإنسان بوصفه كائناً مُقدَّساً والإعلاء من شأنه يضر بالإنسانية، وكان الأجدر به أنْ يتوجَّه إلىٰ نقد المركزية البشرية وتفكيكها؛ لأنَّها تُعبِّر عن نرجسية الإنسان عامة، والإنسان الغربي بوجه خاص، التي تضر بالإنسان والطبيعة.

## رابعاً: التقنية ورهان الإنسان الفائق

يتميز زماننا الحاضر بسطوة غير مسبوقة للتقنية علىٰ الحياة والإنسان، تحوَّلت معها التقنية إلىٰ سلطة تتحكَّم في كل السلطات. فإذا كان القرن المنصرم قد شهد نجاحات باهرة للتقنية في ميدان العلوم المادية مثل الفيزياء، فإنَّ نهايته وبداية القرن الحالي شهدا نجاحات كبرىٰ في ميدان علوم المادة الحية، وعلىٰ رأسها الطب، ويظهر ذلك بوضوح من نتائج التكنولوجيا الطبية وتطبيقاتها علىٰ الكائن الحي.

فبعد الحديث في الفلسفة عن موت الإله وموت الإنسان، جاءت التقنية العلمية لتُبشِّر بالإنسان الفائق، أو الإنسان الكامل، مُعلِنةً بداية عصر جديد، هو عصر ما بعد الإنسان، الذي أبرز أماراته العمل على تجاوُز كل ما يُنظَر إليه بوصفه نقصاً في الإنسان، وإنتاج نماذج من الوجود الإنساني تنماز بالفعالية؛ ما يجعل هذا الوجود صناعة إنسانية، عن طريق السيطرة على الحياة العضوية؛ تمهيداً للكمال الإنساني الـمُعلِن عن قدوم إنسانية جديدة صانعة لمصيرها.

وقد تعزَّز هذا التوجُّه نتيجة التطوُّر في مجال التقنوعلمي، وما يترتَّب عليه من اكتشافات مذهلة، من مثل: فكِّ الشيفرة الوراثية، والعمل على وضع خريطة الجينوم البشري، وما ينتج من ذلك، مثل: التدخُّل في طبيعة الإنجاب البشري، وتطويع الشخصية الإنسانية، والتجريب على الجسم البشري، وزراعة الأعضاء، والعمل على التحكُّم في معضلة نهاية الحياة، وتصوير الكائن البشري؛ بالتدخُّل في خريطة الجينات البشرية بالتحسين لبلوغ العيش المديد والصحة الجيدة، والتغلُّب -إنْ أمكن- على الموت، والتمكُّن من إنتاج بشر أقوياء.

ويُعَدُّ تحسين النسل، والاستنساخ، وزراعة الأعضاء، والعلاج الجيني من أهم المشروعات العلمية التي ترنو إلى تحقيق الإنسان الفائق، وولوج عصر ما بعد الإنسان. ففي مشروع تحسين النسل، يتمُّ التعامل مع الطبيعة الإنسانية من منظور التحوُّل والتغيُّر والتقدُّم، وهو مشروع يَعِدُ بمستقبل زاهر للإنسان الـمُتحرِّر من عبء سلطة الطبيعة. ويعتمد هذا المشروع على إنجازات البيولوجيا في مجال الهندسة الوراثية، والثورة الجينية، واستخدام الوسائل التي وفَّرتها التقنية، مثل: التلقيح الصناعي، والتشخيص ما قبل الولادة، والاختبار قبل الزرع، وغير ذلك من تقنيات التدخُّل في الحي؛ بُغْية تحقيق كمال لاحق للحياة الإنسانية.

وتحسين النسل يقوم على حفز مَن يحملون خصائص وراثية مرغوب فيها إلى التناسل، والحدِّ من تزاوُج فئات المعتوهين والسذَّج والضعفاء؛ أي الطبقات الضعيفة بيولوجياً؛ أملاً في إنسانية قوية، متفوقة، خالية من الإعاقة، لها القدرة والكفاءة العقلية على تجاوُز صعوبات الحياة والطبيعة. ويُؤكِّد المدافعون عن هذا المشروع حقَّ المجتمع المعاصر في التدخُّل في الميراث الجيني وعمليات الانتخاب الاصطناعي للإنسان القادم؛ تجنُّباً لكل أشكال الحتمية

البيولوجية الطبيعية العمياء. وفي المقابل، يرىٰ معارضو المشروع أنَّه مجرَّد خيال علمي لم تتم السيطرة علىٰ نتائجه، وأنَّه يُرسِّخ أيديولوجياً عملية التحكُّم في الإنسان، والاستخفاف بحريته واستقلاليته؛ ما يتعارض مع كرامته، كما ذهب إلىٰ ذلك يورغن هابرماس في دفاعه عن الطبيعة الإنسانية، ورفضه تحسين النسل الليبرالي، والتضحية بالاختلاف الذي حفظته الطبيعة علىٰ مَرِّ الزمن.

ويُمكِننا الاسترسال في بيان علاقة التقنوعلمي بمشروع ما بعد الإنسان، بالحديث عن مشروع الاستنساخ الذي عرف انتشاراً واسعاً نهاية القرن المنصرم، وتحديداً عام ١٩٩٧م، وهو عام الإعلان عن نجاح الاستنساخ الحيواني للنعجة دُولِـي؛ ما أفسح المجال للتفكير في حلم الاستنساخ البشري؛ أي إنتاج البشر، لا عن طريق الاتصال الجنسي، وإنَّما بزرع المورثات في بويضة مفرغة، ثمَّ البحث عن شخص يحمل الصفات الوراثية نفسها للشخص الذي أُخِذت منه مورثاته للزرع. ومن دون الخوض في الجانب التقني لعملية الاستنساخ، فإنَّ ذلك يطرح قضية الخلود، وهي الحلم الذي ساور الإنسان منذ القِدم، ومقاومة الموت، والتناهي ليس بواسطة خلود الروح، وإنَّما بخلود الجسد. وأخلاقياً، فإنَّ الاستنساخ يُحوِّل الإنسان إلىٰ أداة في يد التقنية. ولهذا تداعىٰ السياسيون إلىٰ رفضه وتحريمه؛ لأنَّه يُمثِّل انقلاباً أنطولوجياً علىٰ الوضع الإنساني، وخروجاً علىٰ الطبيعة الإنسانية، مع استثناء الاستنساخ العلاجي الذي يقوم علىٰ إنتاج مجموعة من الخلايا الجينية (الخلايا الجذعية) التي يُمكِن زرعها لحلِّ مشكلة نقص الأعضاء، وحلِّ المشكلات الطبية العويصة.

والأمر لا يتعلَّق بتحسين النسل والاستنساخ فحسب، بل يشمل كل التقنيات الطبية الحديثة التي تتَّخذ من جسد الإنسان موضوعاً للبرهنة علىٰ نجاعتها وفعاليتها، بالرغم ممّا يترتَّب علىٰ تدخُّلها من معضلات أخلاقية ودينية ووجودية وسياسية، تتعلَّق بسؤال الموت والحياة، والخير والشر، والصحة والمرض، والسعادة والشقاء. فهذه التقنيات هي بالكاد تصنع الحياة، وتتحكَّم في الموت؛ ما يعني أنَّها أتاحت السيطرة علىٰ حياة الإنسان، فالأجهزة الأساسية في غرفة الإنعاش أصبح بمقدورها ربط الإنسان بالحياة قسراً، وما يحدث في المختبرات أيضاً هو مُؤشِّر لإعادة خلق الحياة.

إنَّ هذه الإنجازات تطرح أسئلة مُلِحَّة عن أُسس تفسير ما اعتقدنا أنَّه صواب زمناً طويلاً، من قبيل: الخلق الثابت في أحسن تقويم. قال تعالىٰ: ﴿لَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ فِيٓ أَحۡسَنِ تَقۡوِيمٖ ۝٤﴾ [التين: ٤]، وحسن التصوير علىٰ أحسن صورة. قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ۝٨﴾ [الانفطار: ٧-٨]. وفي هذا السياق، علَّقت إحدىٰ المهتمات بهذه المسائل قائلة: "هي أسئلة ترد عنوة إذا تأمَّلنا وعود التقنية الحيوية المتجهة نحو مستقبل الإنسانية امتلاكاً للمصير، وفيما يؤديه تصوُّر ما بعد الإنسان والإنسان الفائق من تغيير الخلق في أحسن تقويم، بل السؤال ينحصر فيما إذا كان خلق الإنسان في أحسن صورة وتقويم حقاً، أم أنَّه ينتظر خلقاً آخر من إله آخر. فإلىٰ أيِّ مدىٰ تقبل الفطرة السليمة حالة المجاوزة بالإنسان إلىٰ أُفق الممكن، تغييراً للخلق إلىٰ صورة تريدها الرغبة الإنسانية؟."[(١)]

ولا شكَّ في أنَّ وعود الإنسان الفائق بتجاوُز التناهي إلىٰ الخلود، وتجاوُز النقائص في الطبيعة الإنسانية إلىٰ صور الكمال من خلال القضاء علىٰ الأمراض، وإنجاب الأطفال وَفق الرغبة والطلب، والتفوُّق علىٰ ضعف الشيخوخة والتقدُّم في السن، والتحكُّم في مشكلات الحمل والإنجاب بتقنية الرحم الاصطناعي، وترميم الجسم الـمُعرَّض للحوادث عن طريق زرع الأعضاء من دون صعوبات بواسطة ابتكار الطابعة البيولوجية؛ كل ذلك يجعل الفكر الإسلامي في "مواجهة مصير آخر، يستدعي ثورة منهجية لبناءٍ تأويلي مغاير، يراهن علىٰ وضع جديد للعلاقة بين الإنسان والتقنية، تحت توجيه قراءات أُخرىٰ لتجلّيات القرآن؛ إذ يمد مفهوم التسخير والتذليل إشارة لسير لطيف للإنسان في مناكب الطبيعة، دون الإضرار بقدرتها الاحتوائية للممكنات، وأنَّ مباهجها الحية تجلي طابعها المعجز، وتُحدِّد صيغتها التكاملية التي تعني أنَّها تجلٍّ للآيات."[(٢)]

فالمطلوب -إذن- هو إعادة قراءة أُخرىٰ للطبيعة في القرآن الكريم، "وبيان الأبعاد الأخلاقية لتصوُّرها التأويلي بعيداً عن المماثلة بين العلم والدِّين. فما هي آليات التمكين من

---

(١) بوحناش، نورة. **البيوإيتيقا والفلسفة من الإنسان الفائق إلىٰ الإنسان المتزكي**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ط١، ٢٠١٧م، ص٣٥٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٥٣.

تصوُّر آخر لعقيدة تسوّي الهُوَّة السحيقة التي أحدثها تصوُّر الممكن البيوتكنولوجي في أذهاننا؟ كيف يتمُّ رأب الصدع بين عقيدة السماء وعقيدة الأرض مُمَثَّلَةً في ميتافيزيقا الحداثة؟."[1]

إنَّ الكثير ممّا تواضعت عليه البشرية قروناً طويلة بوصفه بدهيات وجودية تتحكَّم في الإنسان؛ في حياته ومماته، وفي صحته ومرضه، وفي خصائصه البيولوجية والنفسية والذهنية؛ جاء التقنوعلمي ليعصف به، ويعيد تشكيله في المختبرات؛ أي جاء ليعيد صياغة الطبيعة البشرية التي طالما عُدَّت صنعة إلهية مكتملة. وهذا يجعلنا نتساءل عن مصير الإنسان في العقود القادمة، وبخاصة لو قُدِّر للتقنوعلمي أنْ ينجح في مشروع تحسين النسل، والاستنساخ، والتحكُّم الكلي في زراعة الأعضاء من دون أيِّ صعوبات، وتطويع الجينوم البشري، وغير ذلك من المشروعات المستقبلية التي يسعى الأطباء والبيولوجيون إلى تحقيقها.

**خاتمة:**

إنَّ التحولات التي عرفها الإنسان عن مفهومه وهويته تعيد طرح مقولة: "الإنسان قد أُشكِل على الإنسان"، ولكنْ بصيغة قلقة مثيرة للمخاوف؛ نظراً إلى محاولات التقنية تحديد طبيعة الإنسان القادم، والتدخُّل في مصيره، ورسم وجود مخصوص به سلفاً، وهو وجود الإنسان الفائق الذي تكون طبيعته منسجمة مع روح التقنية. فهل يفي الإنسان بالغرض على وجهه الصحيح في زمن الاستلاب التكنولوجي، أم سيكون ذلك إعلاناً عن بداية التدمير الذاتي؟

والحقيقة أنَّ مقولة: "الإنسان قد أُشكِل على الإنسان" راجت اليوم أكثر من أيِّ وقت مضى؛ لأنَّ ما يحكم الإنسان الغربي الحديث هو مركزية الحق الإنساني وقدسيته، وفلسفة نهاية المعنى، وأُفول السرديات الكبرى والصغرى، وحدوث انهيارات قيمية كبيرة أدَّت إلى انقلاب في وجود البشرية، وضمور في أخلاقها؛ نتيجة تجاوُز التصوُّر المتعالي للقيمة؛ إذ لم تعد القيم ترتبط إلا بما هو إنساني، وأصبحت المرجعية هي الذات الإنسانية التي وُسِمت بالتأليه والتقديس.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٥٤.

إنَّ طموح التقنية بلوغ وضع بشري يكون فيه الإنسان صناعة إنسانية محضة، وتكون فيه الحياة سعي إلىٰ تحقيق السعادة المنظورة في المدىٰ القريب؛ قد تنجرُّ عليه عواقب وخيمة علىٰ الإنسانية، وعدمية وفوضىٰ تُفقِدان الطبيعة معاييرها، وتحكمان بنهاية الإنسان، واقتراب أجله، وقدوم ما بعد الإنسان، أو الإنسان الفائق، وهو الإنسان الـمُتخيَّل الذي تعمل تقنيات التخليق علىٰ صناعته خلال أجيال ومراحل مُتعدِّدة، شأنه في ذلك شأن الحشرات المتحولة.

والجديد في مفهوم الإنسان الفائق الذي يُبشِّر به التقنوعلمي ليس الجانب الأيديولوجي والفلسفي، وإنَّما الجانب التقني مُمثَّلاً في تقنيات الإنجاب والتكاثر الحديثة، والمختبرات الطبية وأجهزتها التي تتيح التدخُّل في بداية الحياة ونهايتها، وإعادة تصوير الكائن البشري عن طريق التدخُّل في الجينات البشرية قصد التحسين والتجريب علىٰ الجنين في سبيل فكرة الخلود. فهذه التقنيات تحيل علىٰ عصر جديد، ويتعيَّن علىٰ البشرية (أفراداً، ومؤسساتٍ) مواكبة هذه الطفرات العلمية الجديدة بالتوجيه الأخلاقي والتشريعي للمحافظة علىٰ الطبيعة البشرية ومستقبلها.

ومن هنا تظهر الحاجة الـمُلِحَّة إلىٰ ضرورة تفعيل "إنسان الميثاق"، جنباً إلىٰ جنب مع "الإنسان المواطن-الفرد"؛ فـ"إنسان الميثاق" لم يقطع مع الإلهي المتعالي، ولذلك فهو يستدعي باستمرار المرجعية الإلهية التي تضفي علىٰ أفعاله المشروعية، وتحافظ علىٰ توازنه الأخلاقي والروحي عن طريق التواصل مع الله بوصف ذلك أُفقاً مطلقاً لأفعاله. وهذا ما تُؤكِّده الإنسية الإسلامية والدينية بوجه عام حين تُلِحُّ علىٰ بُعْد الحياة الروحي، وهو البُعْد الذي تمَّت التضحية به علىٰ مذبح العلمانية الواثقة من نفسها بسبب انتصارات التقنية الهائلة.

الفصل الثاني:

# أزمة الإنسان المعاصر في بحثه عن المعنى: المرأة الغربية نموذجاً

ليندة بورايو[1]

**مقدمة:**

لا يزال سؤال الإنسان يراوح مكانه في دائرة الاهتمام والتفكُّر، وما حديثنا اليوم عن صورة الإنسان في المرجعية الإسلامية والمرجعية الغربية إلا برهان على أنَّ هذا الأخير يبقى عصياً عن النسيان بصور وأنماط مختلفة؛ بحثاً ودراسةً، نقداً ومقارنةً. فممّا لا شكَّ فيه أنَّ الحضارة المعاصرة أحرزت قدْراً لا بأس له من النجاح والتقدُّم؛ إذ استطاعت الوفاء بكل ما يحلم به الإنسان من مطالب وحاجات في ظل التقدُّم العلمي والتكنولوجي، الذي سخَّر كل شيء للإنسان، وجعله سيداً للعالَم. غير أنَّه برزت صيحات تُنذِر بأنَّ الحضارة الغربية تعاني أزمةً، أو مأزقاً ما، تمثَّل في إعادة النظرة إلى الإنسان، بحيث أصبح ترساً في آلة، وعُدَّ شيئاً من الأشياء؛ ليفقد بذلك ذاته، ويشعر بالاغتراب، ويُدرِك أنَّ وجوده لم يعد له معنى -في ظل هذا التقدُّم- إلا بما يتناسب مع مدرسة المؤشرات.

ولهذا، فقد كان لزاماً البحث في طبيعة الملامح والعناصر والـمُكوِّنات التي أكسبت الإنسان -أول الأمر- الاهتمام في المرجعية الغربية إلى حدِّ التأليه، ثمَّ ما آل إليه الحال من تفكيك لِذاته، ونفيه، واستسلامه؛ فالحديث عن أزمة الإنسان المعاصر إنَّما هو حديث يخفي وراءه تجلّيات عناصر رؤية العالَم الكامنة فيه، على اختلاف دلالاتها. وإذا كان لكل حضارة أزمتها الخاصة، فإنَّ أزمة الحضارة الغربية اليوم هي أزمة الإنسان والانتقال من رهان إصلاح العقل إلى رهان إصلاح الوجدان وتقويته.

---

(١) دكتوراه في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر ٣، أستاذة محاضرة في الجامعة نفسها.
البريد الإلكتروني: lindabourrayou@gmail.com.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّنا نسأل: إلى أين يتجه بناء الإنسان في الفكر الغربي عامة؟ هل يرتكز هذا البناء على أُسس جديدة، أم يروم هدم ممانعته الفكرية والوجدانية، وزجَّه في دوّامة الشكِّ العدمي؟ كيف يمكن للإنسان أنْ يتصلَّب في قلب المادة بعيداً عن ذاته الوجدانية؟ كيف حوَّلت المادية والعقلانية الأداتية الإنسان من الإنسان الكوثر إلى الإنسان الأبتر؟ هل يستطيع إنسان اليوم أنْ يعيش حالة "الدوار الميتافيزيقي"[1] وَفق تعبير علي عزت بيجوفيتش؟

وهذه الأسئلة كلها تقودنا إلى السؤالين المركزيين: إذا غابت المعاني عن حياة الإنسان ووجوده، بوصفها قوَّة دافعة للحياة، ترفع من الشأن الإنساني، وتمنع الخواء، وتجمع إنسانيته، فكيف يصبح حاله؟ هل أفلح المشروع الحداثي في مساعدة الإنسان على تحقيق إنسانتيه بتحريره من أيِّ أبعاد وجدانية، أم تَحوَّل الإنسان بسبب هذه الأبعاد إلى إنسان اقتصادي يُعرَف من خلال حواسه الخمس ومعدلات إنتاجه واستهلاكه؟

والحقيقة أنَّنا سنحاول البحث عن إجابات لكل ما سبق باستعراض مثال المرأة في الغرب، ليس من باب التمركز حول الأنثى، وإنَّما لتقويض الطروحات التي تحاول نمذجة قضايا المرأة والأسرة وَفقاً للترشيد المادي الأصم والليبرالي السائل القائم عملياً على النظرية الداروينية، التي تُفسِّر التطوُّر على أنَّه منافسة للبقاء يفوز بها الأقوى. فالغرب حاول -مع بروز قوَّته المستحكمة- أنْ يَظهر للعالم بوصفه صاحب النموذج الأفضل في الارتقاء بوضع المرأة وتحريرها، غير أنَّه استبعدها، وأخلَّ بوظائفها، وأدخلها في دوّامة القلق والاغتراب والتناقض الوجداني.

وفي ضوء إشكالية البحث الرئيسة، وما ارتبط بها من تساؤلات، يمكن تحديد أهداف البحث بما يأتي:

---

(١) الدوار الميتافيزيقي: حالة يشعر فيها الإنسان أنَّ ثمَّة عالَماً آخرَ يحتاج إلى التعبير عنه، والتواصل معه، فضلاً عن الشعور بأنَّه جزء من الطبيعة، وغريب عنها في الوقت نفسه. للاستزادة، انظر:

- بيجوفيتش، علي عزت. **الإسلام بين الشرق والغرب**، ترجمة: محمد يوسف عدس، ط٥، القاهرة: دار الشروق، ٢٠١٤م، ص١٤.

- محاولة الاقتراب من الحداثة، لا بوصفها مشروعاً فكرياً وفلسفياً فحسب، بل بوصفها ظاهرة يتعيَّن رصد واقعها المعيش الذي أضحىٰ مُناقِضاً لروحها، وإعادة التفكير -بنبرة من الأمل- في الوجود الإنساني ودلالاته في الأزمنة الحديثة، التي فقدت كل معنىٰ، وسقطت في غياهب الشغل والإنجاز والإنتاج .

- البحث -في ظل تزايد خطاب الأزمة في العلوم الاجتماعية خلال العقود الأخيرة- عن تفسير يرتبط بنوعية التغيرات الحاصلة، وإذا ما كانت هذه التغيرات معرفية، تربطها علاقة بالأفكار والمفاهيم، أو موضوعية ذات صلة بالوقائع والظروف.

- تسليط الضوء علىٰ الوعي القلق بالتحوُّل الجذري الذي طال ماهية الوجود الإنساني منذ أعتاب القرن العشرين، والذي تقاطع فيه الهاجس الوجودي مع أزمة الإنسانية التي جرَّت الوعي قسراً إلىٰ إعادة التفكير في معنىٰ الإنسان نفسه.

وممّا يزيد من أهمية البحث تناوله واقع الحضارة المادية الحديثة؛ إذ طغىٰ هاجس الرِّبح علىٰ حياة الأفراد، وتعرَّضت إنسانية الإنسان إلىٰ أزمات أخلاقية، وتحوَّل الأفراد بفعل العولمة إلىٰ مجرَّد أرقام وأشياء؛ ما يتطلَّب إعادة النظر في مفاهيم العيش الكريم، وآداب الحياة أو فن الحياة. ويزداد البحث أهمية أيضاً بعرضه لحال الحداثة في صيغتها الحياتية، وتجلّيات منظومتها في الواقع المعيش. فالحداثة لا تُمثِّل نقطة ثابتة لصورة ساكنة، وإنَّما تحوي من الحركة والتحوُّلات ما يُبيِّن لنا كيف تشكَّلت البدايات، واختلفت المآلات. فضلاً عن تركيز البحث علىٰ وحدة التحليل الأساسية؛ وهي: الإنسان، وتقلُّبات أحواله في كُنْه الحداثة.

لقد ركَّزت أدبيات البحث علىٰ المفكرين الذين أحاطوا بالتحوُّل الجذري لماهية الوجود الإنساني منذ مطلع القرن العشرين، وحاولوا الربط بين الوعي الفلسفي والوعي الراهن الذي أفرز تناقضات خلت منها أجندات العقل الحداثي والعقل الأنواري. وقد اعتمد البحث في ثناياه علىٰ رؤية زيجمونت باومان الذي حمل وعياً قلقاً عن واقع الإنسان الغربي المعاصر، وإدغار موران الذي ارتبط فكره بوعي يقظ حيال مصير المشترك الإنساني. وبالمْثل،

فقد عوَّل البحث -من داخل فكرنا العربي الإسلامي- على المفكرين الذين حملوا وعياً نقدياً لفلسفة الغرب وماديته، مع انحيازه إلى فكر طه عبد الرحمن، وعبد الوهاب المسيري، وعلي عزت بيجوفيتش. وهؤلاء جميعاً وإنِ اختلفوا في أطروحاتهم، فإنَّ الخيط الناظم الجامع بينهم هو الاتِّفاق على أنَّ أبرز تحدٍّ للحضارة الغربية اليوم هو تحدّي حفظ الإنسان الذي اختُزِل في بُعْده المادي، بعد ما لاحت دلائل موت المعنى وفقد الوجهة.

ولـمّا كان الواقع الإنساني والاجتماعي متعدداً متشابكاً، تتداخل فيه العوامل التي تُؤثِّر فيه، وتتعقَّد بصورة ظاهرة البيان؛ فإنَّ منهجية البحث الملائمة في هذا الحال هي المنهجية الـمُركَّبة التي يمكنها الإحاطة بالموضوع في كليته، ما دام التبسيط والتجزيء لا يفي بالغرض، والتي تقوم على النموذج التفسيري والنموذج التحليلي في فهم الظواهر، وإدراك أسبابها، وتداخلاتها، والنتائج المترتِّبة عليها.

## أولاً: منطلقات الفكر الغربي في فهم علوم الإنسان وصياغتها

### ١- الخلفيات الفلسفية والفكرية الـمُؤطِّرة للفكر الغربي:

أكَّد علي عزت بيجوفيتش أهمية الأفكار في حياة الأفراد، وإسهامها في فهم العالَم من حولنا؛ إذ قال: "حتى نفهم العالَم فهماً صحيحاً، من المهم أنْ نعرف المصدر الحقيقي للأفكار التي تحكم هذا العالَم، وأنْ نفهم معانيها،" بحيث "تبقى الأفكار كما هي تُؤثِّر في العالَم، ليس بمقتضى معانيها المنتحلة وطبائعها الموقوتة، ولكنْ طبقاً لمعانيها الأصلية وطبائعها الحقيقية."[1] ومن هذا الأساس سننطلق للحديث عن الأصول الفلسفية والمعرفية المُحدِّدة للفكر الغربي عامة في فهمه لعلم الإنسان وصياغته إيّاه.

وبوجه عام، فقد كان تاريخ الغرب شاهداً على التحوُّلات التي عرفتها أوروبا في العصر الحديث، والتي مثَّلت فصلاً حاسماً من فصول المعركة الطويلة التي خاضها الإنسان الأوروبي في مناهضة القرون الوسطى ومواريثها، والتي انتهت بانتصار العقل على

(١) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٥٤.

اللاهوت، وعلى سلطة طبقة رجال الدِّين. ولم يكن لهذا الانتصار أنْ يتحقَّق ويتعزَّز إلا بانتصار علاقات الإنتاج الرأسمالية الوليدة الصاعدة على نمط الإنتاج الإقطاعي في حلبة الاقتصاد، وانتصار الثورة البرجوازية على الأنظمة الملكية المطلقة المستبدة في حلبة السياسة.

إنَّ هذه العوامل والظروف المتداخلة آذنت بولادة نظام معرفي جديد، يُمثِّل رؤية فلسفية ثقافية جديدة للعالَم، أعادت بناء الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري، وصوغه على نحوٍ نوعي مختلف؛ إنَّها فلسفة الحداثة التي وُلِدت من رحم العلاقات الصراعية التي حكمت الفكر الأوروبي بغيره من المنظومات الثقافية والفكرية السائدة آنذاك. فعلاقة الحداثة بما قبلها (أي بماضيها الثقافي والفكري) هي علاقة قطعٍ أفضت إلى انتقال الفكر من مستوى إبستيمي إلى مستوى إبستيمي آخر جديد؛ إذ غدا الفكر الغربي الحديث لا يؤمن إلا بما يتأسَّس على الذات الـمُفكِّرة الحرَّة الناقدة، التي فتحت لنفسها مجالات للتفكير والبحث، واتِّخاذ مواقف كانت ممنوعة من قبلُ.[1]

لقد كان الغرب بحاجة إلى ملء الفراغ الفكري الناجم عن عدم قناعة المجتمع الغربي بتعاليم الكنيسة، ومن ثَمَّ رفضه لها ولما تُمثِّله؛ بُغْية تهيئة الظروف المناسبة للانتقال من النموذج المعرفي الثلاثي الأبعاد الذي قوامه الإله، والإنسان، والطبيعة، إلى النموذج المعرفي الثنائي الأبعاد الذي قوامه الإنسان والطبيعة. وممّا انعكس -بالضرورة- عن ثنائية النظرة تلك، تفسير المجتمع والمؤسسات الاجتماعية لها على أساس أنَّها مجرَّد تغييرات أو نتاج للعقل البشري؛ ما يعني عدم وجود كيان ذاتي لها.

وعلى هذا، يمكن اختصار جميع القوانين الاجتماعية وتحويلها إلى قوانين نفسية فردية. ولتحقيق ذلك، فقد نشط الفلاسفة المتطرفون، ووضعوا الأساس الفكري الذي تُشكِّل فيه العقلانية، والفردية، والنفعية حجر الزاوية، والـمُحرِّك الوحيد للسلوك الفردي، ثمَّ المجتمعي.[2] وهذا هو قوام الفلسفة المادية والمذهب الفلسفي الذي لا يقبل شيئاً سوى المادة

---

(١) عبد السلام، بو زِبرة. **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ٢٠١١م، ص١١-١٢.

(٢) العوران، أحمد فرّاس. **اقتصاد الأمن المجتمعي: التحدي والاستجابة**، عمّـان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص٣٨-٣٩.

بوصفها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعية، والبشرية)؛ لذا، فإنَّ هذه الفلسفة ترفض رؤية الإله على أنَّه شرط من شروط الحياة، وترفض الإنسان نفسه إنْ تجاوز النظام الطبيعي/ المادي.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ الفلسفة المادية تردُّ كل شيء في العالَم (الإنسان، والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد. وفي حال دخل عنصر آخر مادي في هذا المبدأ الواحد، فإنَّها تصبح فلسفة غير مادية.[1] لذلك أخذ الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي يتحرَّر تدريجياً من تأثير المعرفة الدينية المسيحية (المعرفة النقلية) منذ عصر النهضة، وأصبح يعتمد اعتماداً كاملاً على المعرفة العقلية التي تأثَّرت بروحها كل ملامح الحياة في المجتمعات الغربية المعاصرة. فهو يعتمد أساساً على النموذج المعرفي الذي يمنح العقل أولوية في أيِّ معرفة؛ ذلك أنَّ العقل هو طاقة المعرفة (مَلَكتها، ومُرتكزها)، وتاريخ تطوُّر المعرفة مشروط بتاريخ تطوُّر العقل، ومرتبط به، وهذا التاريخ مشروط بتاريخ التطوُّر التقني والاقتصادي والإيديولوجي. فالعقل ينتج المعرفة مثلما تعيد المعرفة إنتاج العقل، وهو الذي مَنح الإنسان التفوُّق النوعي بوصفه كائناً مُفكِّراً homo Sapiens.

وقد تبنّى هذا التيار النظرية الكانطية التي تمنع استعمال العقل في الموضوعات الميتافيزيقية. فالعقل يعمل في نطاق المعرفة الممكنة؛ أي فيما هو معطى في الطبيعة والإنسان، وكل بحث خارجها يُوقِع العقل في أوهام. والعقل -بحسب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (١٧٢٤م- ١٨٠٤م)- يعرف الظواهر، ولا يعرف الأشياء في ذاتها. ولهذا، فقد طالب بأنْ تختفي الميتافيزيقيا؛ لأنَّها خطاب عن الشيء في ذاته.[2]

## ٢- اختزال الحقيقة الإنسانية في جوانبها المادية:

من الإنجازات الأساسية للعلم في الغرب حديثاً، التخلُّص من الغاية؛ فهو لا يثير أبداً سؤالاً عن السببية، وإنَّما يقصر تساؤلاته على الماهية والكيفية. ويمكن للعلم بتحريره من

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية والحداثة والعولمة**، تحرير: سوزان حرفي، دمشق: دار الفكر، ٢٠١٣م، ص٢١.

(٢) Emanuel, Kant, *critique de la raison pure,* Paris : Ed, P.U.F, 1968, p 429.

فكرة الغاية أنْ يدرس الوجود من دون أنْ تُشوِّش عليه أيُّ اعتبارات أخلاقية أو إنسانية.[1] لقد هدفت مناهج العلوم -منذ انطلاقاتها الأُولىٰ- إلىٰ مقاومة كل تفكير يخرج عن دائرة الحس؛ سواء كان تفكيراً دينياً، أو ميتافيزيقياً، أو عقلياً؛ فهي ترىٰ المنطق السليم فقط في المعرفة الواقعية المنتزعة من الحسّ.

ومصطلح "الوضعية" الذي أطلقه أوجست كونت يدل علىٰ أنَّه كان يرغب في إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري، والوقوف عند هذه الحاجات فحسب. وتأكيداً لهذا المنحىٰ الحسي، سعت العلوم الإنسانية إلىٰ استعارة مناهج العلوم الطبيعية والفيزيائية منذ تأسيسها؛ فقد قرَّر كونت: "أنَّنا ما دمنا نُفكِّر بشكل وضعي (حسي تجريبي) في مادة علم الفلك أو الفيزياء لم يعد بإمكاننا أنْ نُفكِّر بطريقة مُغايِرة في مادة السياسة أو الدِّين. فالمنهج الوضعي الذي نجح في علوم الطبيعة غير العضوية يجب أنْ يمتد إلىٰ كل أبعاد التفكير."[2]

وهذا ما جعل الحقيقة الإنسانية تُختزَل وتُبسَّط في جوانبها المادية، فكاد تعامل الإنسان الوضعي مع نفسه ومع الكون العريض يتدنّىٰ إلىٰ مستوىٰ الدواب غير العاقلة، وغير الناطقة. ولا شكَّ في أنَّ الكثير ممّا يُسمّىٰ أعراض أمراض العصر اليوم يرجع إلىٰ هذا الانقطاع الذي يشكو منه الإنسان الوضعي في أعماق نفسه، وأعماق الكون المتمادي.[3]

وفي هذا الصدد، يرىٰ الفيلسوف الفرنسي إدغار موران Edgar Morin صاحب نظرية "التعقيد والتركيب" أنَّ مرض "الحضارة المعاصرة" هو نتاج العزل والتبسيط والاختزال، وقد ردَّ هذه الأخطاء كلها إلىٰ ما سمّاه الذكاء الأعمىٰ L'intelligence aveugle، وهو حالة مرضية للمعرفة الإنسانية pathologie du savoir أفضت إلىٰ لا إنسانية الإنسان المعاصر،

---

(1) المسيري، عبد الوهاب. **"علمنة العلوم الاجتماعية في منظور أسلمة المعرفة"**، ص5. انظر الرابط: www.epistemeg.com/collection.

(2) عروة، أحمد، وعناية، غازي، وآخرون. **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، تحرير: نصر محمد ناصر، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م، ص204.

(3) الذوادي، محمود، والنجدي، عمر وآخرون. **إشكالية التحيز**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997م، ص34.

وإلى بربرية أنتجها العقل الأداتي بحسب وصفه، حيث ارتبط التقدُّم التقني والعلمي باختلالات في منظومة القيم وشروط الحياة، فسيطر التبسيط والاختزال على الفكر عامة. وعلى هذا، فهو يرى "أنَّ الصيغ الـمُبسَّطة للمعرفة تُشوِّه أكثر ممّا تُعبِّر عن الوقائع أو الظواهر التي تعرض لها، وإذاً أصبح من البديهي أنَّها تُنتِج العمى أكثر ممّا تُسهِم في التوضيح."[1] وهذا كله أدّى إلى ظهور أزمة في دراسة علم الإنسان.

### ٣. أزمة المنهج في دراسة علم الإنسان:

إنَّ تسمية العلوم الإنسانية بالعلوم يعني أنَّها تهدف إلى الكشف عن حياة البشر الفردية والاجتماعية، وتجلية ما غمض منها. ويشير لفظ "علم" إلى قابلية الظواهر الإنسانية للدراسة العلمية الجادة القائمة على الملاحظة، والوصف، والتحليل، والفهم، والتفسير؛ وإنْ كان التنبُّؤ والتحكُّم عسيري المنال في هذا المجال. ولـمّا كانت العلوم جميعها تروم التوصُّل إلى المعرفة العلمية، وتحاول نهل هذه المعرفة من الواقع الذي توجد فيه، فقد جاءت فلسفة العلوم الإنسانية، أو فلسفة العلوم الاجتماعية (التسميتان سواء) وليدة اهتمامٍ نشأ لدى الفلاسفة للإجابة عن أسئلة أثارها الواقع الاجتماعي والبحث العلمي.

ولكي يصل العلماء إلى المعرفة العلمية، كلٌّ في مجاله؛ كان لزاماً اصطناع مسار عقلاني أو فكري عام، يتيح الربط بين مجموعة من العمليات الفنية، وهذا المسار هو المنهج. إنَّ الحديث عن أزمة المنهج في العلوم الإنسانية هو حديث عن أزمة في العلم ذاته؛ إذ يقال إنَّ وظيفة العلم الطبيعي تتمثَّل في الفهم، والتفسير، والتنبُّؤ، والتحكُّم. ولكنَّ العلوم الطبيعية نفسها لم تستطع -باستخدام منهجها التجريبي المعروف- التوصُّل إلى تحقيق الدقة والأحكام التي تطمح إليهما. فإذا كانت العلوم الطبيعية تمرُّ بهذا المأزق، فكيف يكون الوضع بالنسبة إلى العلوم الإنسانية؟ [2]

---

(١) موران، إدغار. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**، المغرب: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٤م، ص٩.

(٢) عروة، وآخرون، **قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية**، مرجع سابق، ص١٧٣.

ونخلُص ممّا سبق إلىٰ أنَّ التشتُّت الذي تعانيه النظريات المختلفة فيما يخصُّ قضايا الإنسان هو في الواقع انعكاس طبيعي للتشتُّت الذي تعانيه الحضارة المادية بوجه عام؛ إذ عجزت المناهج الوضعية عن تقديم بديل مُوحَّد تخضع له جميع الأطراف. وقد حصل تصدُّع هائل في المنطلقات الفكرية الغربية بعد زوال الرؤية الدينية؛ ما فتح الطريق واسعاً أمام التيارات الذاتية والنزعات الشخصية. وكانت الأهداف التي رسمتها مناهج العلوم الوضعية، وناضلت من أجلها بكل قوّة، تقوم علىٰ زحزحة مجموعة من الـمُسَلَّمات الفكرية التي كانت تُشكِّل قاعدة للتفكير في الساحة المعرفية. وقد نجحت حقاً في إحداث شرخ عميق في الفكر الديني الذي كان يُمثِّل تلك القاعدة، وجعلته يُحجِم عن تقديم الرؤية الشاملة التي كانت تخضع لها مختلف العقول والفئات داخل المجتمع الغربي. بيد أنَّ العلوم الإنسانية التي قدَّمت نفسها بديلاً للنظام الفكري السابق عجزت عن الوفاء بإيجاد هذا المطلب البديل؛ إذ راهنت العلوم الإنسانية علىٰ العلم بمعناه الإنساني المحدود زماناً ومكاناً، ولكنَّ طبيعة هذا العلم جعلها تخسر الرهان.

ولا شكَّ في أنَّ الـمُتتبِّع لما كُتِب عن العلوم الاجتماعية والإنسانية في الغرب، وبخاصة في سبعينيات القرن الماضي، تصادفه ظاهرة النقد المتزايدة لهذه العلوم؛ إذ يوجد العديد من الكتب التي تفصح عناوينها نفسها عن الأزمة التي تعيشها علوم الإنسان والمجتمع. فكتاب عالِم الاجتماع الأمريكي ألفن جولدنر Alvin Gouldne "أزمة علم الاجتماع الغربي القادمة"، كان في طليعة أهم الكتب السوسيولوجية التي تشير بالبنان إلىٰ العوامل الرئيسة التي سوف تؤدي فعلاً إلىٰ مجيء أزمة علم الاجتماع الغربي. أمّا كتاب كلفان شراغ Calvin Schrag "تأمُّلات جذرية وأصل العلوم الإنسانية" فجاء ليُؤكِّد أنَّ أزمة العلوم الاجتماعية والإنسانية قد دخلت فعلاً حيِّز الواقع، وأنَّها لم تعد مجرَّد خيال. وقد لخَّص شراغ معالم الأزمة فيما يأتي: "هناك اليوم إحساس واسع الانتشار بأنَّ أزمة العلوم الإنسانية قد وقعت فعلاً. إنَّ الفلاسفة ومختصي العلوم الاجتماعية قد عبَّروا عن ضيقهم المتزايد بخصوص التردّي الواضح الذي وصل بعلوم الإنسان إلىٰ وضع مأزقي متأزم. ومع هذا، فللأسف ليس هناك من تشخيص

بيّن المعالم لطبيعة الأزمة والعوامل التي أثّرت فيها. ومما لا شكّ فيه أنّ التشخيصات المختلفة المتضاربة في الوقت نفسه لطبيعة الأزمة الراهنة ومصدرها قد تأثّرت هي الأُخرىٰ بعدوىٰ أزمة المفاهيم التي هي من صنع هذه العلوم نفسها."[1]

ويبقىٰ أنَّ مجرَّد الاختلاف في الرأي لا يؤدي إلىٰ الأزمة؛ فإنَّ هذا قائم وموجود بين مختلف اتجاهات العلوم، لكنَّ الاضطراب والفوضىٰ في هذه الرؤىٰ والأفكار، هما اللذان يؤديان إلىٰ التأزُّم في هذا العلم تحديداً؛ نظراً إلىٰ عدم وجود مرجعية مُحدَّدة لتوجيه الأفكار، وإنارة طريقها في معرفة الإنسان.[2] وهذا ما يجعلنا كما قال إدغار موران: "نحيا تحت سلطان مبادئ الفصل والاختزال والتجريد التي تُشكِّل في مجموعها ما نُسمّيه بمنظومة التبسيط،"[3] والتي يمكن وصفها برأس حربة أزمة العلوم الاجتماعية.

## ثانياً: الحداثة بين ثنائية تأليه الإنسان ونفيه

### ١- الحداثة وصناعة الإنسان الجديد:

لقد آذنت الحداثة بميلاد نظام معرفي جديد في أوروبا، بوصفه حركةً فكريةً حديثةً شاملةً رؤيةً جديدةً للعالَم، أنـزلت العقل منـزلة السلطة المرجعية المعرفية الوحيدة في إدراك العالَم الطبيعي والاجتماعي، وجعلت الإنسان هدفاً نهائياً للتحرُّر والتقدُّم، فكانت بذلك أشبه بثورة تتَّجه صوب التجديد وإلغاء القديم، عنوانها العقل القاطع صلته بالماضي البالي، كما يُصوِّره أصحابها، آخذاً طريقه نحو التحديث في مختلف مجالات الحياة.[4]

وهذا التغيير الكيفي هو ما يُمثِّله فلاسفة عصر الأنوار ومُفكِّروه، ويُعبَّر عنه في أعلىٰ مستويات التجريد إمكاناً؛ أي في مستوىٰ الخطاب الإيديولوجي. فكتابات جون لوك (١٦٣٢م-١٧٠٤م) في بريطانيا، واسبينوزا (١٦٣٢م-١٦٧٧م) في هولندا، وروسو

---

(١) الذوادي، وآخرون، **إشكالية التحيز**، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

(٢) واعظي، أحمد. **الإنسان من منظور الإسلام**، ترجمة: عبد الله البوغبيش، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص١٧.

(٣) موران، **الفكر والمستقبل: مدخل إلىٰ الفكر المركب**، مرجع سابق، ص١٥.

(٤) عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، مرجع سابق، ص٣٠.

(١٧١٢م-١٧٧٨م)، وفولتير (١٦٩٤م-١٧٧٨م)، وديرو (١٧١٣م-١٧٨٤م)، وكوندرسيه (١٧٤٣م-١٧٩٤م) في فرنسا؛ كل كتاباتهم وآرائهم الاجتماعية النقدية، ونظرياتهم في السياسة والتشريع، هي تعبير إيديولوجي عن الإرادة الصُّلبة في رفض "القديم" بكل صوره وأشكاله: النظام القديم، والعالَم القديم، والعلم القديم، بل حتى الإنسان القديم، وهي أيضاً دعوة -في الوقت نفسه- إلى الإقبال على الجديد والحديث.

ولهذا، لم يكن غريباً أنْ يحتدم الصراع، وتشتد ضراوته في ذلك العصر، الذي يمكن اختزاله في صراع بين الخرافة والأنوار. وفي هذا الصدد، يقول محمد سبيلا: "إنَّ دينامية الحداثة نشأت واستمرت كحركة دينامية، عصفت بالتدريج بكل البِنيات والذهنيات العتيقة، وساهمت في إحداث نوع من القطيعة الجذرية مع كل ما هو تقليدي،... ومحدثة سلسلة من الصدمات، يوجزها مُؤرِّخو الفكر في الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة البيولوجية، والصدمة السيكولوجية، وأخيراً الصدمة المعلوماتية."[١] لتُمثِّل الحداثة بذلك لحظة تاريخية حاسمة في مسيرة العقل الغربي، مشروعها الاتجاه نحو تحطيم الـمُقدَّس من خلال الإعلان عن ضرورة عقلنة النظر والعمل (الفكر، والممارسة) من منطلق رفض كل أشكال اللامعقول[٢].

أمّا بخصوص النظر إلى الإنسان فقد تَميَّز فكر الحداثة بإعطائه قيمة مركزية (نظرية، وعملية)، وذلك بإرجاع كل معرفة إلى الذات الـمُفكِّرة، وأصبح مفهوم "العقل النقدي" أشبه بالنواة التي تلتفُّ حولها الآراء والتصوُّرات الفلسفية والعلمية والسياسية، ضمن مشروع فكري يكون فيه العقل مرادفاً للتحرير والتقدُّم.[٣] وقد مثَّلت النزعة الإنسانية الفلسفية بشكل رئيس ولادة عصر الحداثة، وكانت خير تعبير عن الاحتفاء بالإنسان، والصورة الجميلة له، بما يستتبعها من مستلزمات أخلاقية، مثل: الدعوة إلى عدم اضطهاد الإنسان واستغلاله، والرفع من كرامته.

---

(١) سبيلا، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة**، الدار البيضاء: دار طوبقال للنشر، ٢٠٠٠م، ص.٦٣.

(٢) بلقزيز، عبد الإله. **من النهضة إلى الحداثة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م، ص١٢.

(٣) الخطابي، عز الدين. **أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية**، الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠٠٩م، ص٢٠.

ويمكن اعتبار التعريف الذي قدَّمه ألان تورين ضمن مُؤلَّفه "نقد الحداثة" من أكثر التعريفات إحاطةً بالوضع الحداثي، بوصفه تجلّياً للفاعلية الإنسانية في مختلف مستوياتها؛ إذ قال: "فالحداثة في شكلها الأكثر طموحاً، هي التأكيد على أنَّ الإنسان هو ما يفعله، وأنَّه من الضروري وجود توافق وثيق بين منتوجات العلم والتكنولوجيا والإدارة وتنظيم المجتمع من خلال القوانين بين الحياة الشخصية التي تحفزها المصلحة، وأيضاً إرادة التحرُّر من كل الإكراهات، وإذا ما تساءلنا: على أيِّ شيء يرتكز هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم والأفراد الأحرار؟ فسيكون الجواب: على انتصار العقل."[(١)]

فقد نهض الإنسان الأوروبي، واستفاق على واقع جديد، بعد أنْ دام سباته قروناً، وبدأ يبصر الحقيقة من زوايا مختلفة، وأخذ يُحطِّم أغلال التسلُّط والسيطرة، ورفع شعار الحرية والمعرفة في مختلف مناحي الحياة؛ إعلاناً عن إنسانيته. والحداثة بهذا المعنى هي ثورة على الفكر الذي جعل الإنسان جزءاً منفصلاً عن الطبيعة، ليكون هو الفاعل والـمُحرِّك النشط للفعل الثقافي والحضاري. وقد أخذت هذه الصورة الإيجابية للإنسان تتبلور في الفكر الفلسفي الغربي الحديث، بدءاً بديكارت، ومروراً بالفلسفة المثالية الألمانية (عند إمانويل كانط، وهيغل، وفيورباخ) والفينومينولوجيا والوجودية، وانتهاءً بسارتر.

فالإنسان -من وجهة نظر ديكارت- هو كائن حرٌّ واعٍ ذو إرادة، ووعيه بذاته حاضر مباشر أمام نفسه بمنتهى الشفافية عبر عملية استدلالية في ظاهرها وحدسية في عمقها. أمّا إرادة الإنسان عنده فتقوم أساساً على وعيه بذاته. وتُعَدُّ كتابات ديكارت إشارة واضحة إلى المبدأ الأول من مبادئ الحداثة، وهو الذاتية؛ إذ قال: "... أجد شيئاً يقاوم الشكَّ، وذلك أنّي أشكُّ، فأنا أستطيع الشكَّ في كل شيء عدا أنّي أشكُّ. ولـمّا كان الشكُّ تفكيراً فأنا أُفكِّر، ولـمّا كان التفكير موجوداً فأنا موجود (أنا أُفكِّر فأنا موجود)."[(٢)] فالذات -كما يراها ديكارت- هي مركز الوجود ومرجعه. وبهذا، فقد كان أول مَن دعا بوضوح إلى اعتماد الذات بوصفها مصدر المعرفة الحقيقية الأول.

---

(١) -Alain Tourine, **Critique de la modernité**, édition, Fayard, 1992, P.10.

(٢) المرجع السابق، ص٤٣.

وتكتمل هذه الصورة المتفائلة الجميلة مع إيمانويل كانط؛ فالإنسان في نظره ذات متعالية عن الطبيعة، قادرة على إنتاج الجمال والأخلاق والمعرفة، وصنع المعاني في الحياة وإدراكها. وهو أيضاً كائن مدفوع إلى أنْ يكون حرّاً بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ. وقد مثَّل التأمُّل والذات أساساً لفلسفة كانط؛ إذ رأى أنَّ: "القصور هو عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين؛ لأنَّ السبب لا يرجع إلى عيب في الفهم، وإنَّما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف، والشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين."[1] ورأى أيضاً أنَّ التنوير هو الخروج من حالة القصور عامة، ومن حالة القصور في الأمور الدينية بوجه خاص، وأنَّ فكرة العقل والحرية هي أشبه بالبذرة التي ستَعرف من دون شكٍّ تقدُّماً.

ثمَّ جاءت الإشارة واضحة من طرفه إلى المبدأ الثاني للحداثة، وهو اعتماد العقل البشري بوصفه مصدر المعرفة الوحيد؛ إذ رأى "أنَّ الفكر بذاته حاصل على شرائط المعرفة، وأنَّ الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك."[2] وهكذا مثَّلت النزعة الإنسانية مع الكوجيتو الديكارتي والإسهام الكانطي تجلّياً للماهية الإنسانية، وأضحى ضمير المتكلم "الأنا" مركز إشعاع.

## ٢- الحداثة والتبشير بعجز الإنسان:

في إطار المقاربة التفكيكية التي تفصل بين المعطى المادي والمعطى الإنساني، عن طريق التساؤل عمّا إذا كانت الحداثة قد حقَّقت -بوصفها مشروعاً عقلانياً- المعرفة الكلية الإنسانية الشاملة، من خلال فكرة أنَّ العقل يضم داخله ما يكفي لتفسيره من دون حاجة إلى أيِّ متجاوز للطبيعة والمادة؛ فإنَّ الواقع الذي قدَّس الإنسان سرعان ما تهاوى حين ارتدَّ العقل، وتحوَّل من عقل نقدي إلى عقل أداتي، يعيش داخل حيِّز التجربة المادية، محكوماً بحدودها، في التزامٍ أحادي البُعْد، بالسيطرة على الطبيعة والإنسان؛ ما أدّى إلى التنميط، والتشيُّؤ، والاغتراب.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٩.

(٢) بلعقروز، عبد الرزاق. **تحولات الفكر الفلسفي المعاصر**، بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٩م، ص٥٢.

ويمكننا النظر إلىٰ الماركسية والتحليل النفسي بوصفهما الجسر الأساسي الذي عبَر عليه الغرب والعقل المعاصر عامة من عهد الحداثة إلىٰ عهد ما بعد الحداثة، أو بالأحرىٰ من عصر تأليه الإنسان إلىٰ عصر نفيه. وإذا زاوجنا الطرحين، فإنَّ الإنسان ينزاح من مركز الإشعاع إلىٰ مركز الاستقبال، ليصبح إنساناً منفعلاً لا فاعلاً؛ فهو مجرَّد مادة بيولوجية يحكمها العامل الاقتصادي. وقد افتتح كارل ماركس عصر النظر إلىٰ الإنسان بتقديم الشروط الخارجية (مثل: الاجتماعية، والاقتصادية)، ومنْحها الأولوية، وهي الشروط التي تُحدِّد وعي الإنسان، وتحكم وجوده بشكل شبه حتمي.

لقد عزَّزت دراسات التحليل النفسي هذه الصورة تعزيزاً كبيراً؛ إذ صوَّرت الفرويدية الإنسان كائناً بيولوجياً فسيولوجياً نفسياً، تُحرِّكه دوافع وقوىٰ نحو غايات مُلِحَّة -بالضرورة- وَفق مبدأي اللذة والألم؛ سواء أكان طفلاً أم بالغاً. وقد وضَّح ذلك فرويد في نظريته عند الإشارة إلىٰ الجهاز النفسي، وصراع الهُو والأنا والأنا الأعلىٰ.[1] فلم يعد الإنسان في إطار هذه النظريات هو الذات الحرَّة الواعية؛ ذات الإرادة الفعّالة العقلانية؛ ما جعل مفهوم "اللاشعور" لفرويد ومفهوم "البنية التحتية" لكارل ماركس يُسهِمان إسهاماً فاعلاً في قلب هذه التصوُّرات رأساً علىٰ عقب.

فالحداثة، وإنْ شكَّلت -بوصفها مشروعاً فكرياً- نقلة حضارية كبرىٰ، فإنَّها لم تُمثِّل الجَنَّة الموعودة علىٰ الأرض. صحيحٌ أنَّ المشروع، وهو يُؤكِّد أهمية العقل والمنهجية النقدية والحريات الفردية من خلال أطروحات التنوير، قد مكَّن الفكر الغربي من وضع حدٍّ للميتافيزيقا الدينية علىٰ أساس تحرُّر الإنسان من لاهوت العصر الوسيط؛ بيد أنَّه نقل عبوديته من مجال الميتافيزيقا إلىٰ مجال عالَمَ الأشياء، التي جعلت الإنسان المعاصر فاقداً لذاته، وهو يرزخ تحت وطأة عجلة الإنتاج والاستهلاك. وبذلك لم ينتهِ الإنسان إلىٰ ما بشَّرت به الحداثة؛ فلا السعادة تحقَّقت، ولا الأمن ساد العالَم. وقد أحسن عبد الوهاب المسيري في

---

(١) فرويد، سيجموند. **الموجز في التحليل النفسي**، ترجمة: سامي محمود، وعبد السلام القفاش، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٠م، ص٢٥.

وصف ذلك؛ إذ قال: " يمكن الحديث عن الحداثة الغربية باعتبارها آلة بدأ الإنسان في تشغيلها، ثمَّ استمرت في الدوران بقوَّة الدفع الذاتية، ثمَّ أخذت تتزايد سرعتها بقوَّة تفوق طاقة الإنسان. وهي في دورانها تدوس بقوَّة على الجميع، بما في ذلك الإنسان الغربي نفسه الذي بدأ في تحريكها، وكان يحاول توظيفها لصالحه."[١]

وبهذا المعنى، فقد رأى المسيري في الحضارة الغربية الحديثة تعبيراً عن التراجع التراجيدي المستمر للفلسفة الإنسانية، التي تُهمِّش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعاً، وتساويه بالظواهر الطبيعية، وتردُّه إلى العناصر الأولية المادية.[٢] وإذا كان المجتمع الحداثي ينطبع -بحسب جون بوديار- بظهور الفرد كمكانة ووعي مستقل، له أزماته الشخصية ومصالحه الخاصة، فإنَّ العقل الحداثي يعمل على إنتاج حقيقته رمزياً، بعدما تحوَّل من المركزية إلى الضياع وسط الاستلابات الـمُتكرِّرة، ولا سيما مع نِتاج التقنية، زيادةً على فقدانه هويته بسبب التنظيمات، والمؤسسات، وشبكات الاتصال، والتلفزة.[٣] وهكذا انتقلت الحداثة من روحها إلى واقعها، وَفقاً لتعبير الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن.

## ثالثاً: تجلّيات أزمة الإنسان المعاصر: المرأة، ومهانة التشيُّؤ نموذجاً

من المعلوم أنَّ المجتمع الغربي قد بلغ ذروة تقدُّمه المادي، ولكنَّ هذا التقدُّم الذي ظلَّ يتباهى به تعرَّض لهزّات وانكسارات حادَّة؛ نتيجة ما أحدثه من تقلُّبات في شؤون الحياة كلّها، وهو ما كشف عن عمق الأزمة الـمُتعدِّدة الأوجه التي يعانيها هذا المجتمع، مثل: التـأزُّم النفسي، والفراغ الروحي. وقد ألقت تجلّيات الأزمة بظلالها على الفرد والمجتمع في آنٍ معاً؛ إذ تفكَّك الإنسان، واختُزِل في حواسه الخمس، ليُمثِّل الإنسان الجسماني اللاهث

---

(١) المسيري، عبد الوهاب، والتركي، فتحي. **الحداثة وما بعد الحداثة**، بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٣م، ص٥١.

(٢) عطية، عبد الحليم أحمد. عبد الوهاب المسيري: **دراسة في سيرته المعرفية ونقده لقيم الحداثة الغربية**، (د.م): المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٨م، ص١٠٣.

(٣) بوديار، جان. **الحداثة**، ترجمة: محمد سبيلا، وعبد السلام بن عبد العالي، بيروت: شبكة الأبحاث العربية، ٢٠٠٩م، ص٢٣٥.

وراء اللذة، وهو ما أفضىٰ إلىٰ تفكُّك المجتمع، وفرْط شبكة علاقاته الاجتماعية، ليتحوَّل من مجتمع صُلب إلىٰ مجتمع سائل، بحسب تعبير الفيلسوف زيجمونت باومان.[1]

## ١- من الإنسان الكوثر إلىٰ الإنسان ذي البُعْد الواحد:

لم تمضِ حياة البشرية خلال تاريخها الطويل علىٰ وتيرة واحدة، بل لازمتها هزّات وأزمات هدَّدت وجودها، شأنها في ذلك شأن الإنسان الذي واجه في حياته أزمات عدَّة قد تعصف به، لكنَّها تعيد تشكيل مسارات حياته؛ فالشعور بالقلق ليس جديداً عليه. غير أنَّ تغيرات الحياة السريعة وتأثيراتها حوَّلت حياة الأفراد واختياراتهم ووظائفهم ومواقعهم في المجتمع إلىٰ واقع مرير وجبرية مزعجة، بعدما كان التقدُّم إلىٰ المستقبل يتَّسم بالتفاؤل والأمل الكبير بتحقيق السعادة؛ ما جعل إرادة الإنسان وثقته في نفسه محل شكوك دائمة.

ولـمّا كانت أولويات النظام العالمي الصناعي تتلخَّص فيما يمكن أنْ يُحقِّق الأرباح، فقد جرىٰ تطبيق هذا المبدأ علىٰ الإنسان نفسه، فامتدت الفكرة من الاقتصاد إلىٰ الحياة البشرية كلها، ومن ثَمَّ أصبح الإنسان مشروعاً، حياته هي رأس ماله، واستثمار رأس المال هذا واجب عليه ما أمكن؛ فإذا تمكَّن من استثمار حياته جيداً فهو ناجح، وإلا فهو فاشل خاسر. وهكذا يتشيَّأ الإنسان، ويتحوَّل هو نفسه إلىٰ شيء.

إنَّ أهم ما جاءت به الرأسمالية يقتصر -فكرياً ونظرياً- علىٰ توظيف مفهوم "الإنسان الاقتصادي" -بصفاته الفردية، والعقلانية، والنفعية المادية، وأساليب عمله- وتوظيف الحرية الاقتصادية، ومفهوم "السوق التنافسية" ذاتية الضبط، انسجاماً مع النظرة الطبيعية إلىٰ الاقتصاد، والاستخدام الرياضي المفرط عند التعامل مع ظاهرة الاجتماع، وإقصاء أيِّ دور للقيم في تشكُّل هذه الظاهرة، ضمن النظرة العامة إلىٰ الحياة التي تتبنّاها الرأسمالية العلمانية. أمّا عملياً فقد سعت الرأسمالية إلىٰ إيجاد النزعة الاستهلاكية، ثمَّ المجتمع الاستهلاكي.[2]

---

(١) وسم باومان كُلاً من الحداثة وما بعد الحداثة بمفهوم خاص؛ فالحداثة هي مرحلة سيادة العقل واليقينيات الصُّلبة، أمّا ما بعد الحداثة فمرحلة السيولة والتفكُّك والتحرُّر من كل اليقينيات والـمُقدَّسات والحقائق الصُّلبة.

(٢) العوران، **اقتصاد الأمن المجتمعي: التحدي والاستجابة** مرجع سابق، ص٣١.

ومن المعلوم أنَّ نشأة المجتمع الاستهلاكي جاءت أساساً نتيجةً لتطوير شخصية اجتماعية جديدة سُمِّيت المستهلك. وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ "صناعة المستهلك" تقف بقوَّة وراء ظهور الرأسمالية القائمة؛ لأنَّ هذه الصناعة كانت العامل الحاسم الذي جعل السوق -انطلاقاً من الثقافة الرأسمالية- مؤسسة "مستقلة " عملياً عن المجتمع، ثمَّ مُوجِّهاً فعلياً لسلوك المستهلك؛ أي الفرد المحكوم بالنزعة الاستهلاكية عن قصد؛ بُغْية تحقيق الذات، والمكانة الاجتماعية، وحتىٰ التوازن النفسي.(١)

وهذا ما أوجد ظاهرة التشيُّؤ التي تعني -بحسب غيورغ لوكاش- استقلال الأشياء الجامدة عن العالَم الإنساني الذي ينتج فيه هذه الأشياء نفسها. يقول لوكاش في ذلك: "تنفصل هذه الأشياء عن الإنسان، رغم أنَّ جوهرها مرتبط بعمل الإنسان، فتنعكس القضية الأصلية، فبدلاً من أنْ يتحكَّم الإنسان في الأشياء المحيطة به...، تتغير هذه الأشياء، وتتحكَّم في حياة البشر،... ومن ثَمَّ أصبحت الأشياء هي التي تصوغ حياة الإنسان، وليس العكس."(٢) وهذا يعني أنَّ التشيُّؤ يُحوِّل الظاهرة الإنسانية -في ظل هيمنة النظام الاقتصادي الرأسمالي- إلىٰ أشياء جامدة تخضع لمنطق التبادل التجاري، وتُمثِّلها الصورة التي يتحوَّل فيها البشر إلىٰ "سلع"؛ لذا يشعر الإنسان بالاغتراب عن ذاته، وتصبح قيمته تقاس بما ينتجه من سلع.

ولا يمكن الحديث في هذا الإطار المادي إلا عن الفعل وردِّ الفعل؛ فالمثير المادي تتبعه استجابة مادية بلا تردُّد. وفي هذا الصراع من أجل البقاء، لا يفوز الأفضل بالمعنىٰ الأخلاقي، وإنَّما يفوز الأقوىٰ والأكثر تكيُّفاً مع قوانين الطبيعة؛ أي الأفضل بالمعنىٰ الطبيعي والمادي . ولمّا كانت الأخلاق المادية هي النفعية المادية، فإنَّ الانغماس في كثير من أنشطة الإنسان المادية التي تُحقِّق له الربح المادي يُمثِّل أوج الالتزام الخلقي المادي.(٣) فقد تحوَّل العمل في العالَم المعاصر من مجرَّد وسيلة للحصول علىٰ حياة جيدة إلىٰ غاية في حدِّ ذاته؛ إذ فكَّكت الفلسفة المادية الإنسان إلىٰ أجزائه التي يتألَّف منها، ليتلاشىٰ في النهاية،(٤) ويُختَزَل،

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣.

(٢) لوكاش، غيورغ. **التاريخ والوعي الطبقي**، ترجمة: حنا الشاعر، بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩م، ص٧٧.

(٣) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٢٠-٢١.

(٤) المرجع السابق، ص٦٧.

ويُقلَّص إلى مجرَّد إنتاج للسلع وتوزيعها وَفقاً للحاجة. ولا شكَّ في أنَّ اختزال الإنسان في وظيفة إنتاجية استهلاكية -حتى لو كان له مكان في عمليات الإنتاج والاستهلاك- يُجرِّده من إنسانيته، ويسلبه إيّاها، ويحطُّ من قدْره، ويحيله إلى شيء غير إنساني.[1]

وفي هذا السياق، طرح المنظور الليبرالي الجديد مفهوم "السوق" بصيغة الفاعل المطلق الواحد الذي لا شريك له، فهو يدفع برؤيةٍ لا تجعل السوق فقط عاملاً اقتصادياً، أو فاعلاً، أو مؤسسةً من بين فاعليات ومؤسسات أُخرى، وإنَّما تحيله إلى كيان مُقدَّس، يضم بجناحيه معابد الاستهلاك، ليعيش الإنسان بذلك تحت رحمة رغباتٍ تستهلك حياته، وتبدو أشبه بالخط اللامتناهي الذي كلّما سار عليه بَعُدَ عنه خط النهاية، فيسقط في شرك حُبِّ القوَّة والتملُّك والتنافُس؛ ذلك أنَّ الإنسان كما يراه برتراند راسل: "يشتهي الثناء الدائم"، أمّا حُبُّ القوَّة فهو من أقوى الدوافع وأخطرها؛ نظراً إلى ما ينجم عنه من نتائج سيئة.[2]

وهنا يتحوَّل الإنسان إلى أداة مجرَّدة من أيِّ قيمة إنسانية، وبخاصة بعدما عمل المجتمع الصناعي على إيجاد حاجات زائفة كاذبة. والحاجات الكاذبة كما يقول ماركيوز: "هي الحاجات التي تفرضها مصالح اجتماعية مُعيَّنة...، وهي تُحقِّق شعوراً بالسعادة، لكنَّه شعور زائف؛ كونه يمنع الفرد من إدراك الشقاء العام."[3] وهذه الحاجات هي التي حملت الإنسان على الاندماج في النظام الحالي للإنتاج والاستهلاك. فالفكر، والثقافة، ووسائل الإعلام، والإدارة الصناعية، والأنماط المعاصرة للسلوك التي يتم تلقينها للناس؛ كل ذلك لا بُدَّ أنْ يفضي إلى إعادة إنتاج النظام نفسه، ويُرسِّخ منهجيةً للقضاء على الرفض، والنقد، والمعارضة، فيتشكَّل عالَمَ الفكر والسلوك "أحادي البُعْد"[4] الذي تتلاشى فيه القدرة على التفكير النقدي، مُنتِجاً "الإنسان ذا البُعْد الواحد"؛ أي الإنسان البسيط غير الـمُركَّب.

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٢.

(٢) راسل، برتراند .**المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة: عبد الكريم أحمد، القاهرة: مكتبة الأنجلو مصرية، ١٩٦٠م، ص١٤٣.

(٣) ماركيوز، هربرت. **الإنسان ذو البعد الواحد**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الآداب، ط٣، ١٩٧٣م، ص٤٠-٤١.

(٤) المرجع السابق، ص٤٧-٤٨.

إذن، فالإنسان ذو البُعْد الواحد هو نِتاج المجتمع الحديث، وهو نفسه مجتمع البُعْد الواحد الذي يسيطر عليه العقل الأداتي، والعقلانية التكنولوجية، والواحدية المادية. وشعاره بسيط، هو التقدُّم العلمي والصناعي والمادي، وتعظيم الإنتاجية المادية، وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك، ومنه تنشأ طبيعة ثانية مُشوَّهة لدى الإنسان؛ إذ يرتكز اهتمامه على وظيفته التي يضطلع بها (فهو إنسان وظيفي)، وتتركَّز أحلامه على السلع، وينظر إلى ذاته بوصفه مُنتِجاً ومُستهلِكاً فحسب، من دون أدنى إحساس بأيِّ غائية كبرى، أو هدف أعظم.(١)

ويتقارب وصف: "الإنسان ذو البُعْد الواحد" مع مصطلح "الإنسان الأبتر" للفيلسوف طه عبد الرحمن؛ فإنسان هذا العصر صار آلةً، ثمَّ سلعةً، ثمَّ معلومةً. ومعروف أنَّ الآلة مبناها أصلاً على التجريد والتجزيء، والسلعة مبناها أصلاً على الثمن والربح، والمعلومة مبناها أصلاً على الرقم والافتراض، ولا يخفى ما في هذه الإجراءات والقيم الحديثة من خفض للوجود الإنساني وتضييقه.(٢)

وتبعاً لذلك، فإنَّ أخطر ما يواجه المجتمع الغربي هو ظاهرة الانتحار التي تُمثِّل -باعتقاد الـمُقْدِم عليها- الملاذ الأنسب للإفلات من الضياع والتيه. وإذا كان هذا المجتمع قد تبنّى الحرية الفردية مبدأً لحياته، والعقل مرشداً له، فقد استحال عليه ذلك شقاءً ودماراً. ويمكن القول إنَّ روح الغرب ما زالت تعاني انشقاقاً وانفصاماً عميقاً، وتتخبَّط في انحطاط قيمي مشهود؛ إذ أصبح القلق الذي يُعَدُّ طبيعة إنسانية، وُجِدت في الإنسان منذ خَلقه بسبب ضعف بِنيته، وبساطة قدراته أمام الطبيعة التي لا تقهر؛ هو سمة الحياة الحديثة، وصار يُمثِّل حالة مرضية تنسج خيوطها في خطر يُهدِّد مسيرة الحياة الإنسانية في المجتمعات الغربية.

والظاهر أنَّ إنسان القرن الواحد والعشرين قد فشل فشلاً ذريعاً؛ إذ انحلَّت روابط التآزر الأسري والاجتماعي، وتفكَّكت أواصر المحبة والألفة بين أفراد العائلة من دون أنْ تحل محلها

---

(١) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص٣٣.

(٢) عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر**، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦م، ص١٠٥.

روابط جديدة. صحيحٌ أنَّ إنسان هذا العصر قد أصبح أكثر حرية ممّا سبق، بيد أنَّه أمسىٰ وحيداً قلقاً؛ إنَّه حرٌّ، لكنَّه خائف من هذه الحرية، يعيش في حالة من الضنك وعدم الطمأنينة.

### ٢- من المجتمع الصُّلب إلىٰ المجتمع السائل:

أكَّد علي عزت بيجوفيتش ضرورة التمييز بين المجتمع النظامي والجماعة الإنسانية؛ فالمجتمع هو مجموعة خارجية من الأفراد الذين تجمعهم المصلحة، وتُوحِّدهم السلطة المادية. أمّا الجماعة (مثل: الأسرة، والعائلة، والأصدقاء) فهي التشكيل الداخلي بين أُناس يجمعهم الشعور بالانتماء. إذن، فالمجتمع يقوم علىٰ المطالب المادية، في حين تقوم الجماعة علىٰ التبادل الروحي والأشواق.[1] ويمكن القول إنَّ تشكيل أعضاء المجتمع في صورة أفراد هو سمة المجتمع الحديث؛ فالمجتمع الحديث يقوم علىٰ النشاط المتواصل الذي تُحدِثه سيرورة النزعة الفردية.[2]

وفي ظل حضارة الفوارغ والتغليف، فقد بات صعباً المحافظة علىٰ الأشياء؛ ذلك أنَّ الإنسان فيها دائم البحث عن الجديد، حتىٰ في علاقاته الإنسانية؛ إذ أصبحت العلاقات المؤقتة توائم حاجة الإنسان الجديد للاستبدال، وغدا الصبر والمجهود المعنوي اللازم للاحتواء وتجاوز أوقات الاضطراب ومراعاتها داخل العلاقة ضرباً من اللامعقولية، بعدما صار الملل لُبَّ فكرة الاستهلاك، وظلَّت النزعة الاستهلاكية حاضرة لعدم بلوغ الرغبة في الإشباع حدَّ التمام. ولمّا كان المجتمع الاستهلاكي يحاكم أعضاءه، ويُقيِّمهم بناءً علىٰ قدراتهم الاستهلاكية، فإنَّ كل شيء -طبقاً لمنطق الاستهلاك- قابل للتسلُّع، ثمَّ تحقيق النفع المادي.

لقد صارت المجتمعات الغربية مجتمعات فاقدة للمعنىٰ؛ نتيجة فقدانها أيَّ يقين معرفي، وطغيان عنصر المادة علىٰ الإنسان، واتِّخاذ العالم المادي الاستهلاك هدفاً له. وفي ظل غياب المعنىٰ، غابت قدرة الإنسان علىٰ العطاء والتضحية والحُبِّ،[3] ليتحوَّل المجتمع بذلك من

---

(١) بيجوفيتش، **الإسلام بين الشرق والغرب**، مرجع سابق، ص٢٤٢.

(٢) باومان، زيجمونت. **الحداثة السائلة**، ترجمة: حجاج أبو جبر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٦م، ص٧٦.

(٣) المسيري، **العلمانية والحداثة والعولمة**، مرجع سابق، ص١٢٤.

مجتمع صُلْب إلى مجتمع سائل، يُعظِّم أيَّما تعظيم المرونة؛ إذ قُلِبت الأشياء رأساً على عقب، فضلاً عن الروابط الإنسانية التي يسهل حلُّها والفكاك منها، والواجبات التي يسهل الرجوع عنها، فقد أُلقِي بنا جميعاً في سياق نلهث فيه خلف كل جديد.

لقد تسبَّب التحديث المتتالي، والاستهلاك المستمر في حالة من الفردية البائسة التي طغت على أهمية الجماعة، فأصبح كل فرد يواجه الحياة وحده، وأضحى المجتمع يُمثِّل جماعة يواجه أفرادها مشكلاتهم بصورة فردية، وأصبحت التجمُّعات البشرية تخلو من أيِّ علاقات إنسانية، باستثناء العلاقات السطحية التي تقوم على ممارسة اللحظة الحاضرة واستهلاكها من دون الاهتمام بتكوين روابط حقيقية. وعلى هذا، فقد تغيَّرت النظرة إلى الفرد الحقيقي، بحيث أصبح لا يلوم أحداً على ما يعانيه من بؤس وشقاء، ولا يتقصّى أسباب فشله إلا في كسله وبلادته، ولا يبحث عن الحل إلا في مواصلة الجِدِّ والاجتهاد.[1]

وفي ظل الغياب الطويل للأمن، فقد بدا الإشباع الفوري أشبه باستراتيجية مغرية في عصر القلق، الذي أضحى مشكلةً واضطراباً ذائع الانتشار، بعدما تغلغل في المجتمعات المعاصرة، فيما يعتقد علماء النفس اليوم أنَّ عصرنا الحالي هو عصر القلق.

إنَّ الخوف والهلع الذي تعانيه المجتمعات الأوروبية اليوم يُعْزى إلى التحلُّل من الأخلاق، وتبنّي نظرية التحرُّر الجنسي؛ أي التحلُّل من القيود الـمُنظِّمة للعلاقات الجنسية بين الأفراد؛ إذ وجد بعض الـمُفكِّرين في الشهوة ولذة الجنس المفتوحة الحل الأمثل لكل مشكلات الإنسان، بل رأوا أنَّ تحرُّر المرأة والرجل من قيود تنظيم الشهوة الجنسية هو سبيل الخلاص من المشكلات الاجتماعية. فهذه النظرية ومثيلاتها هي التي أدَّت إلى تفسُّخ المجتمعات وغرقها في وحل الحيوانية والأمراض الفتّاكة.

وبالنزعة التشاؤمية نفسها، ذهب أزفيلد شبنغلر (١٨٨٠م-١٩٣٠م) إلى احتقار العقل الغربي؛ فهذا العقل الذي قدَّسه الغرب، وأعلى من شأنه معاصروه، هو نفسه العقل الذي قاد الحضارة الغربية كلها إلى الدمار؛ إذ أكَّد شبنغلر أنَّ الغرب قد بلغ أوج حضارته في

(١) باومان، **الحداثة السائلة**، مرجع سابق، ص٨٥.

القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأنَّ هذه الحضارة مقبلة على عصور مظلمة من الحروب، والصراعات الداخلية، والأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأنَّ كل هذه المظاهر تزيد من حدَّة التسارع نحو هُوَّة الموت.[1]

خلاصة القول إنَّه إذا كانت شبكة العلاقات الاجتماعية -بحسب مفهوم مالك بن نبي- هي التي تُؤمِّن بقاء المجتمع، وتحفظ له شخصيته، وتُنظِّم طاقته الحيوية ليتمكَّن من المشاركة في صنع أحداث التاريخ؛ أدركنا في هذه الحالة أهمية نظام الدفاع الذي ينصبه المجتمع غريزياً حول شبكة علاقاته؛ ليكفل لها الحماية والديمومة والاستمرارية. أمّا إذا أصاب الوهن خيوط الشبكة فإنَّها تصبح عاجزة عن أداء أنشطتها بصورة فعّالة؛ ما يُنذِر بتفشّي المرض بين أوساط المجتمع، وقرب نهايته. وأمّا إذا تفكَّكت خيوط الشبكة كلها فذلك إيذان بهلاك المجتمع، وهو ما حدث فعلاً على أرض واقع المجتمع الغربي.[2]

## ٣- المرأة ومهانة التشيُّؤ: حين تتحوَّل المرأة إلى سلعة:

يمكن اعتبار القضية المحورية التي يجاهد الإنسان في سبيلها اليوم هي إنسانيته وموقعه الوجودي في ظلِّ الحداثة التي سلبته الجوهر، وأعادت "هندسته" وَفق ما يتلاءم معها هي، لا ما يناسبه هو. وقد حصل انفصال شديد بين نشاط الإنسان وغائية الفعل الإنساني، أفقد الإنسان مركزيته وأسبقيته، فأصبح جزءاً لا يتجزَّأ من المادة.

### أ- المرأة والجسد المُتشيِّئ:

نعيش اليوم في عالَم يُحوِّلنا إلى أشياء مادية، ويضعنا في حيِّزٍ لا يتجاوز الحواس الخمس. أمّا التشيُّؤ العام الذي ألقى بظلاله الثقيلة على المرأة فقد جعلها أداةً له؛ إذ أدّى تراجع النزعة الهيومانية إلى تراجع البُعْد الاجتماعي لهوية الإنسان، فعَمَّ إدراك الأنثى خارج أيِّ سياق اجتماعي إنساني، مثلها مثل أيِّ كائن طبيعي مادي يتساوى مع بقية الأشياء المادية.

---

(١) عبد السلام، **طه عبد الرحمن ونقد الحداثة**، مرجع سابق، ص١٣٦.

(٢) ابن نبي، مالك. **ميلاد مجتمع**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٦م، ص٤٣.

لقد أصبح تحقيق البقاء المادي مشروطاً بجعل المرأة يداً عاملةً، وطاقةً إنتاجية في مقابل تخلّيها عن وظائفها الإنسانية مثل الأمومة. والحقيقة أنَّ الحركات النسوية المتطرفة أسهمت بفاعلية في هذا الشأن حين رأت في الإنسان مجرَّد كائن مادي. وبهذا، فقد عدلت الحركة النسوية عن فكرة "تحرير المرأة" التي كانت في الواقع نقمة مُتخفِّية في صورة النعمة والدفاع عن حقوقها، إلى فكرة "التمركز حول الأنثى" بحسب وصف المسيري، بحيث تصبح المرأة مكتفية بذاتها، وتودُّ اكتشاف هذه الذات وتحقيقها خارج أيِّ نطاق اجتماعي.

والمرأة -وَفق هذا المنظور- هي في صراع دائم مع الرجل؛[1] إذ غابت حاجات المرأة العادية وطموحاتها عن الطرح النسوي، وحضرت القضايا التي تسعى إلى تأصيل الفردانية، وتقديم الذات وتبجيلها، ممّا لا يتناسب مع واقع المرأة الحقيقي. فالتمركز حول الأنثى، ومعاداة الرجل، والمساواة الذكورية، والنوع الاجتماعي؛ كلها مصطلحات تُروِّج لها الحركات النسوية التي لا ترينا في الواقع إلا كيف "تنظر المجتمعات الغربية المعاصرة إلى الذات على أنَّها مُهمَّشة، ومُتعدِّدة الأوجه، وغير متزنة."[2] وقد صدق علي عزت بيجوفيتش حين قال: "المرأة والرجل هما الخلية الأساسية للعالَم والحياة،... فأيُّ تغيير في هذا العنصر الأساسي للحياة يؤدي إلى انقلاب كلي شامل... فتاريخ العلاقة بينهما يمكن اعتباره نوعاً من الميتافيزيقا."[3]

وفي ظلِّ تراكم التغيرات التي طالت الحضارة الغربية، وأدَّت إلى تغير شكل المجتمع ونظرة الإنسان، وإخضاعهما للمنفعة المادية والجدوى الاقتصادية؛ فقد زادت هيمنة القيم المادية، وزاد معها الاهتمام بالإنتاجية على حساب القيم الأخلاقية والاجتماعية الأساسية، وأصبح عمل المرأة هو معيار الكفاءة الوحيد الذي تُقيِّم به نفسها، ويمنحها معنى لوجودها، وَفق "عقلية السوق والأعمال" التي أصبحت واسعة الانتشار، وأصبحت المعايير السائدة للقيمة هي تلك المنبثقة عن النجاح المادي فحسب.

---

(١) المسيري، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مرجع سابق، ص٥٨.

(٢) جيندنز. أنتوني. **علم الاجتماع**، ترجمة: فايز الصياغ ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥م، ص٢٦٠.

(٣) بيجوفيتش، علي عزت. **هروبي إلى الحرية**، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، (د.م): مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٤م، ص٥٠.

ومع تزايد معدلات الترشيد المادي الإجرائي، تزايد نقل الظواهر الإنسانية من عالَم الإنسان إلىٰ عالَم الأشياء.[1] ولمّا كانت اللذة تمثِّل إحدىٰ الآليات التي يستخدمها المجتمع العلماني الحديث، فإنَّ المرأة تُعَدُّ أداته الأساسية للإغواء، ما دام إشباع اللذة هو أقصىٰ تعبير ممكن عن الحرية الفردية، وهو ما يعني ضمور الاهتمام برقعة الحياة العامة، والتركيز فقط علىٰ الذات والرغبات.[2]

وما يزال تشيُّؤ جسد المرأة واستغلالها يتجلّىٰ علىٰ نحوٍ لافت للنظر؛ فالتحرُّش الجنسي بالمرأة يتكرَّر يومياً من بعض الذكور الذي يستغلون مناصبهم لافتراس النساء والإيقاع بهن. وعقب الفضيحة الجنسية للمنتج السينمائي العالمي هارفي وينستين عام ٢٠١٧م، بدأت آلاف النساء علىٰ "هاشتاج Me too# #" في سرد مواقفهن الشخصية التي تعرَّضن فيها للتحرُّش، وقد حقَّق "الهاشتاج" انتشاراً كبيراً في العالَم كله تقريباً،[3] وذكرت بعض المصادر أرقاماً صادمةً عن هذا الموضوع، بالرغم من الحرية المعروفة عن عدم الكبت الجنسي في المجتمعات الغربية.

وفي هذا السياق، أصبحت معايير الجمال والهوس بمستحضرات التجميل وعمليات التجميل والنحافة واللياقة سيفاً مُسلَّطاً علىٰ طبيعة المرأة وهويتها الحقيقية، إضافةً إلىٰ تغلغُل المظاهر المادية للحياة؛ بتركيزها علىٰ المظهر البرّاني (الخارجي)، فتراجع الاهتمام بكل ما هو جوّاني (داخلي). وكل هذا جعل المرأة تفقد الثقة بنفسها، وتنسىٰ أنَّها جميلة بذاتها، ومُؤثِّرة، وقادرة علىٰ أداء مهامها بكفاءة واقتدار، فأخذت تبحث بِنَهمٍ عمّا تقتل به شبح النقص الذي يطاردها، تارة بالتجميل وَفق مقاييس الجمال السائدة، فتصاب بهوس مستحضرات التجميل، وحِمْيات اللياقة والنحافة، وعمليات التجميل، وتارة أُخرىٰ بتتبُّع نماذج النجاح البرّاقة ومحاولة تقليدها، فـأصبحت بذلك عرضة للاكتئاب والاحباط دائماً، وما هذا كله في الحقيقة إلا وأد معنوي للمرأة. وقد جرت محاولة جادة لإعادة صياغة الإنسان صياغة شاملة، غير أنَّها اصطدمت بآفةٍ استحوذت علىٰ مدارك الإنسان، وجعلتها الحداثة مبدأً

---

(١) المرجع السابق، ص٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩.

(٣) "أنا أيضاً": حملة لفضح التحرُّش بالنساء. الرابط: . www.aljazeera.net

يضبط الإدراك، فيما يُعرَف بمبدأ التفريغ، الذي يقضي بفصل قوىٰ الإدراك لدىٰ الإنسان عن مصدرها الأصلي الذي هو الروح أو القلب والوجدان،[1] وهو ما حدث للمرأة بامتياز.

ويمكن القول: إنَّ أزمة الإنسان المعاصر تتمثَّل في اكتشافه أنَّ حياته بلا معنىٰ، وأنَّها حركة من دون غاية، وأنَّ ما كان بالأمس يبعث علىٰ الرضىٰ والأنس أصبح اليوم مصدراً للتوتر والقلق، ولعلَّ الحديث اليوم عن رهاب الأمومة وتربية الأطفال لهو خير مثال علىٰ ذلك. إذن، فالإنسان الذي يدخل الحداثة المائعة آنَ له أنْ يُعلِن كما أعلن آلان توران من قبلُ: "نهاية تعريف الكائن البشري بأنَّه كائن اجتماعي تتحدَّد هويته بمكانه في المجتمع الذي يُحدِّد سلوكه وأفعاله."[2]

## ب- المرأة الغربية بين سندان الاغتراب ومطرقة الأُمبيفالونس:

إنَّ واقع المرأة الغربية اليوم يرسمه واقع الفرد الضائع بين سندان الاغتراب ومطرقة الأُمبيفالونس Ambivalence. فالولاءات التي كانت تشدُّ الناس بعضهم إلىٰ بعض، وتُهيِّئ لهم الدعم والإرشاد ووحدة النظر إلىٰ الحياة؛ اختفت، أو هي في طريقها إلىٰ الزوال؛ ما أوقع الناس في حالة من الارتباك والذهول. وممّا لا شكَّ فيه أنَّ إيجاد مثيل للحقبة الحالية في التاريخ، التي اتَّسمت بفقدان الأهداف المثلىٰ للمعتقد والغايات، ليس بالأمر السهل. فاستقرار الفردية يعتمد علىٰ أهداف ثابتة مستقرة،[3] وغياب هذه الأخيرة يجعل المرأة هائمة في بحر لُجِيٍّ لا مرسىٰ له، وحائرة بين ماضٍ فارغ فكرياً أساسه العدمية، وحاضرٍ شديد الازدحام هلامي، لا يقدر علىٰ توفير التوازن، أو تحديد وجهة الأفكار والعواطف.

وممّا زاد الطين، تفكُّك الظواهر الإنسانية الثلاث؛ الجنس، والزواج، والأمومة. وهي الظواهر التي كانت مرتبطة من قبلُ؛ إذ أصبح ممكناً الحصول علىٰ أيٍّ منها دون أيِّ ربط. وقد

---

(١) عبد الرحمن، طه. **من الإنسان الأبتر إلىٰ الإنسان الكوثر**، مرجع سابق، ص٤٨.

(٢) Touraine, Alain ,*"Can we live together equal and different"* ", European journal of social teory. vol 1 .No 2 . November p177.

(٣) ديوي. جون. **الفردية قديماً وحديثاً**، ترجمة: وليد شحاتة، دمشق: دار الفرقد، ٢٠١٤م، ص٥٢.

أوجدت الحياة القائمة على الاستهلاك صوراً جديدةً من الأمومة، فأصبح كِراء الأرحام آلية اقتصادية متوافرة، وصار شراء المرأة الحاضن أمراً ممكناً جدّاً.[1]

وما زال الإنسان في الغرب يعاني اليوم هاجس السخط وعدم الرضى عن النفس نتيجة طبيعة الحياة التي يعيشها، ولا يمكن بأيٍّ حال من الأحوال اختزال البُعْد الـمُركَّب لهذه الأزمة. ففي ظلِّ التغيرات المفصلية التي رافقت صعود الحضارة الغربية الحديثة، تغيرت طرائق النظر إلى المرأة، ونُزِعت الخصوصيات المرتبطة بتمايزها الإنساني، فبرزت مصطلحات جديدة تتعلق بوضع المرأة المعاصرة، وتساويها بالرجل من حيث القدرات والمهام والحقوق والواجبات؛ ما أخرج المرأة من سجن العرف والتقاليد، وزجَّ بها في سجن السوق التي تزهو بالحرية الخادعة، وهو ما زادها اغتراباً وحيرةً وضياعاً.

أمّا الأُمبيفالونس فهي حالة تعرف بالتناقض الوجداني الذي تختلط فيه مشاعر الحُبِّ والكره لنفس الظاهرة، وتتجلّى من هواجس المرأة بأنْ تكون أُمّاً، وزوجةً، وعاملةً، وقويةً، وناجحةً؛ ما يثير لديها إشكالية الصراع الداخلي النفسي. فهي من جهةٍ، تحب أنْ تثبت ذاتها وتُؤكِّدها من خلال الوظيفة، ولكنَّها تكره الوظيفة التي تستعبدها وتُبعِدها عن مجالها الخاص من جهة أُخرى، فتترسَّخ بذلك إشكالية صراع الأدوار، وعواقبه النفسية والاجتماعية.

وقد أثبتت الدراسات المتخصصة في مجال العلوم العصبية أنَّ هذه الأزمة الوجدانية قد تشعر بها المرأة أكثر من الرجل؛ نظراً إلى الفروق بين مُخِّ كلٍّ منهما، وهذا ما تداولته الأكاديمية الأمريكية للعلوم العصبية من أنَّ "الـمُخَّ الأنثوي قد تمَّ تشكيله وإعداده سلفاً ليقوم بالمشاركة والتعاطف،" وأنَّه "حتى في أوقات الراحة هو مشغول دائماً وبصورة آلية بمعالجة ما به من معلومات، ومراجعة ما مَرَّ به من مواقف، ولا شكَّ أنَّ هذه المعالجة تكون ذات توجُّهات عاطفية وانفعالية."[2]

---

(١) بوحناش. نورة. **الاجتهاد وجدل الحداثة**، الدار البيضاء: منشورات ضفاف، ٢٠١٦م، ص٢٢٥.

(٢) انظر:

- شريف، عمر، وكامل، نبيل. **المخ ذكر أم أنثى**، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠١١م.

ونخلص ممّا سبق إلى القول بأنَّه إذا كانت روح الحداثة قد أتت لإزهار الذات، فإنَّ واقعها أصابها بالذبول، وأنَّها إذا جاءت لخدمة الإنسان وتحرُّره، فإنَّها استعبدته لحاجته المادية الصرفة من دون الالتفات إلى حاجته الروحية المعنوية، جاعلةً القيم وسائل فحسب. لقد جلبت الحداثة "بوجهها القولي" "طوفاناً" من "الأقوال"، تغطي هوله، وتخفي فداحته أسماء مختلفة، تغري بظاهر دلالتها، من قبيل: المساواة، والحرية، وغير ذلك ممّا يبرز نعت الحضارة الغربية بأنَّها حضارة قولٍ بامتياز.

وكما قال طه عبد الرحمن؛ فإنَّ الحداثة الغربية التي ادَّعت بإعمالها المناهج العلمية والتقنيات الحديثة السعيَ إلى تحرير الإنسان، وتوسيع آفاق إسعاده، أفضت إلى ما تَسبَّب في شقاء الإنسان ومعاناته؛ ذلك أنَّ "هذه التقنيات توالدت وتكاثرت على جميع المستويات، وفي كل المجالات، مُنشِئةً بذلك كوناً تقنياً خارقاً، يحتوي الإنسان احتواءً، ويستحوذ على إرادته استحواذاً... ويسترقُّه بعد أنْ كان هذا الإنسان يُمنّي النفس بأنْ يُسخِّر الكون تسخيراً."[1] ومن تحت هذا الركام، سارت المرأة في ظلِّ النهار تُفتِّش عن الإنسان فيها، وعن الطريق الذي يضعها في موضعها الصحيح.

**خاتمة:**

تناولنا في هذا البحث صورة الإنسان في المرجعية الغربية، وحاولنا الاقتراب منه في أثناء تقلُّبه في كُنه الحداثة وأطوارها، بدءاً بالاحتفاء به وما تبع هذه الدعوة من مستلزمات أخلاقية، مثل: عدم اضطهاده، وتعزيز كرامته، وانتهاءً بالمرحلة التي فقد فيها وجوده الإنساني دلالاته وأبعاد شرطه، ليسقط في الشغل والإنتاج، ولتتحوَّل حاجاته من إنسانية حقيقية إلى زائفة صنعها السوق، وأوقدها وهم الندرة والعوز، وسارت بها اللذة إلى سعادة زائفة؛ ما جعل حياته تسير وَفق محور واحد يتراوح بين الطمع والوهم.

---

(١) العياشي، ادراوي. **التواصل التكاملي: فصول من التناظر بين الفكر العربي والفكر الغربي**، الدار البيضاء: منشورات الضفاف، ٢٠١٤م، ص١١٧.

وعوداً إلىٰ مفهوم "النواة" الذي تأسَّس عليه البحث، والذي تمثَّل في "الأزمة"، فإنَّنا نخلُص إلىٰ أنَّ خطاب الأزمة قد تزايدت وتيرته في العقود الأخيرة، بحيث أصبحت الأزمة صيغة للوجود يتمُّ السكنىٰ إليها وإلىٰ شبكاتها المفاهيمية، بل صارت أشبه بالمفردة العابرة للتخصصات والعلوم، بما في ذلك العلوم الإنسانية؛ ما حفَّز إلىٰ البحث فيها وفي شبكة المفاهيم الـمُتولِّدة عنها، مثل: السيولة، والاغتراب، والقلق، وغياب اليقين، والتمركز حول الذات.

وقد انتهىٰ البحث إلىٰ أنَّ صورة الإنسان في السياق الغربي المعاصر هي صورة أحادية البُعْد، يستحيل معها أنْ يتعلَّم الإنسان كيف يصبح إنساناً؛ لذا نادىٰ البحث بضرورة إعادة بناء وحدة المعرفة الإنسانية بالعودة إلىٰ روح الحداثة نفسها. فقد غيَّرت الحداثة -عبر مساراتها- مُقوِّمات العيش الإنساني، وأعادت صياغة كلٍّ من: الإنسان، والزمان، والمكان؛ لتمنحه معاني أكثر اقتراناً بالرأسمالية في مراحلها المتتالية. والحقيقة أنَّ الظاهرة الإنسانية ما تزال ظاهرة حيَّة مُتمايِزة كيفاً عن الظاهرة الطبيعية، وجوهرها هو جوهر نسق المعاني الداخلية والوجدانية؛ وهو جوهر كيفي مُتميِّز لا يمكن قياسه استناداً إلىٰ مدرسة المؤشرات فحسب. فأزمة الإنسان المعاصر في بحثه عن المعنىٰ جعلته يتشظّىٰ، وقد شهد علىٰ اغتراب الغرب شاهد من أهله (شاهد أخلاقي)، وهو إيريك فروم؛ إذ قال: "إنَّ السبل تضيق بالإنسانية، وإنَّ شكل المجتمعات الحديثة تدفع الإنسان إلىٰ الاختلال والاضطراب."[1]

وكلنا أمل أنْ يهتم الباحثون والدارسون بهذه الموضوعات؛ إذ لا مجال لإخراج الإنسان من هذه الأزمة التي أسقطه فيها واقع الحداثة إلا بالتأسيس لفضاء فكري وروحي يكون أوسع من الفضاء المادي الذي اختزل الحقيقة الإنسانية في جوانبها المادية؛ من موت الإله باسم مركزية الإنسان، إلىٰ موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية.

---

(١) للاستزادة، انظر:

- الفقيه. أحمد، "إريك فروم: الشاهد الأخلاقي علىٰ اغتراب الغرب"، **الاستغراب**، عدد١، السنة الأولىٰ، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٥م، ص٢٠٢.

وفي الختام، فإنَّنا جميعاً مُلزَمون باستيعاب ما جرىٰ، وما يجري، إنْ كنّا ننشد تغييراً وإصلاحاً، ولا يمكن لأيٍّ منّا أنْ يُنكِر ما تعرَّضنا له من غزو الحداثة علىٰ مستويات عدَّة، وأنَّنا نعيش علىٰ خريطتها طوعاً أو كرهاً. فالعالَم اليوم يشهد تهاوي العديد من الأنظمة، وتفكُّك الروابط والعلاقات، وما سعينا إلىٰ فهم ما نحن فيه إلا سبيل لبناء مجتمعات أكثر كرامة وإنسانية. وحسبنا أنَّ الدراسات النقدية الـمُوجِّهة للحضارة الغربية التي تهتم بسؤال الإنسان لا تعني -بالضرورة- تزكيتنا لأنفسنا؛ فانحطاط الآخر أخلاقياً وقيمياً لا يعني أنَّنا بخير، فكلنا لآدم، وآدم من تراب، ووعينا بذواتنا لا يكون بتهافت الآخر وسقوطه؛ فهو واحد من ميادين خطابنا، وقد يعني سقوطه تراجعنا أكثر فأكثر.

الفصل الثالث:

# فلسفة البنية المغلقة وموت الإنسان

عمار حلاسة[1]

**مقدمة:**

بدأت مشكلة البِنية من اللحظة التي تخلّىٰ فيها المتعصبون للآلية المحضة عن اقتفاء أثر الـمُحرِّك، وتجسيد نظامه في العمل الأدبي. وقد زعم هؤلاء أنَّ جعجعة الـمُحرِّك وهديره هما خير من ألف قصيدة ذاتية ينظمها شاعر رومانسي. ولهذا، فقد تعصَّبت هذه الفئة للآلية المحضة، وأخذت تهرول خلف النموذج اللغوي الذي فرضته منهجية علمية قابلة لتجسيد العلمية التكنولوجية في مجال العلوم الإنسانية .

والحقيقة أنَّ البِنيوية لم تُمثِّل أيَّ خطر علىٰ العلوم الإنسانية في هذه المرحلة، بالرغم من تبنّي بعض الدارسين منهجية علمية مُعيَّنة، وتسخير كل إمكانياتهم لتجسيدها علىٰ أرض الواقع. فالمشكلة بدأت حين تخلّىٰ ليفي شتراوس عن قناعته الأولية، وخرج لاكان وفوكو علىٰ ما أقرَّه بياجيه من اعتبار البنيوية مجرَّد منهجية علمية؛ إذ تغيَّرت نظرة هؤلاء -بالرغم من اختلاف تخصصاتهم- إلىٰ البِنيوية باعتبارهم إيّاها إيديولوجيةً وفلسفةً تحكم الكون والحياة، ومحوراً ارتكازياً تدور حوله دواليب الحياة. وهكذا لم تعد البِنيوية منهجاً علمياً يهدف إلىٰ تقصّي أثر الآلة في العلوم الإنسانية، كما صرَّح بياجيه وغيره من البِنيويين في بداية الأمر، وإنَّما أصبحت فلسفة وإيديولوجية تنطلق من أسبقية النظام علىٰ الماهية. وتأسيساً علىٰ ذلك، صار كل ما يُعوِّق النظام علىٰ الاشتغال سرطاناً دخيلاً علىٰ تماسك نظام الجسم وانسجامه، يجب القضاء عليه وإعدامه؛ لكيلا يفسد هذا النظام. وعلىٰ هذا، فقد أصبح التاريخ والذات من ألدِّ أعداء الفلسفة البِنيوية؛ لعدم مقدرة هذه الفلسفة علىٰ إخضاعهما لنظام علمي صارم،

---

(١) دكتوراه في النقد الأدبي الحديث، أستاذ النقد الأدبي الحديث والمعاصر في جامعة ورقلة- الجزائر. البريد الإلكتروني: ammarhalassa@yahoo.fr.

وهو ما جعل البِنيوية تنظر إلىٰ العلوم الإنسانية بوصفها العدوَّ الأول الذي يعارض تحقيق علمية النظام البِنيوي المزعوم.

ولذلك، فلا عجب حين نجد شتراوس يختار مجتمعات من دون تاريخ؛ ليتمكن من بلوغ النظام الذي يحكم هذه الأساطير، ويصل إلىٰ النتيجة التي وضعها سلفاً، وأكَّد فيها أنَّه لا أثر للتاريخ في الحياة البشرية، ولا دور له فيها، مُستدِلاً علىٰ ذلك باتفاق البشرية -أيام حياتها البدائية- علىٰ نسخ أساطير مُوافِقة للأساطير التي نُسِجت أيام الحضارة والتقدم؛ ما يدل دلالة قاطعة علىٰ أنَّ نظاماً خارج الذات والتاريخ قابع في الأنا البشرية، وأنَّه وحده الفعّال الـمُؤثِّر في الحياة البشرية. وهذا يثبت أنَّ التاريخ زيف لا أساس له في الوجود، وأنّه من صنيع الذات التي يُقرِّر فوكو أنَّها مخلوق حديث النشأة، فرض نفسه في العصر الحديث إلهاً جديداً، بديلاً للإله الذي أعدمه نيتشه.

وإذا كانت البِنية سابقةً الإنسان، والماهية، والكون، فلا شكَّ في أنَّ ذلك يجعلها أهلاً لأنْ تكون مركز الكون، والمحور الذي يدور حوله. وهكذا يفرض أتباع هذا التوجُّه البِنية بوصفها إلهاً جديداً بدل الإله الذي فرضته الوجودية. ولهذا، فقد كان إعدام التاريخ والذات هو نقطة الاتفاق التي اجتمع حولها البِنيويون بالرغم من اختلاف مشاربهم، وهي النقطة نفسها التي جعلت فوكو يتبنّىٰ ما قاله نيتشه في قتل الإنسان بالرغم من اختلاف فلسفة كلٍّ منهما؛ ذلك أنَّ فوكو يُنكِر الإله الذي ثار عليه نيتشه وقتله حين ضاق ذرعاً بالكنيسة، ويرىٰ أنَّ الإله هو الذات التي تربَّت في أكناف الفلسفة الوجودية، فكانت عائقاً أمام تحقيق العلمية المنشودة في العلوم الإنسانية .

هكذا أعلنت البِنيوية المتأدلجة حربها علىٰ الذاتية المتألهة في فلسفة سارتر، لنجد أنفسنا في حرب بين فلسفة وأُخرىٰ، لا بين منهجين علميين مختلفين في طريقة العمل. وعلىٰ هذا، فقد كانت المعركة الفلسفية بين سارتر وشتراوس -في حقيقتها- حرباً بين فلسفة تؤمن إيماناً قاطعاً باستحالة الحياة من دون أنْ تدور في فلك الذات، وفلسفة ترىٰ استحالة الحياة من دون الوقوف علىٰ النظام الذي يحكمها. ولهذا، فإنَّ هذه الفلسفة حكمت -من خلال إيمانها الراسخ بأسبقية البِنية، وهيمنتها علىٰ الحياة- بوجوب إعدام كل مَن يقف حائلاً دون

وصول البِنية إلىٰ هدفها المنشود. وبهذا أصبح موت الإنسان في ظل الفلسفة البِنيوية حتمية علمية يقتضيها المنهج العلمي؛ لكي تتمكن البِنية من أداء وظيفتها علىٰ أكمل وجه.

## أولاً: فلسفة موت الإنسان في الثقافة الغربية

لا يمكن فصل مشكلة البِنيوية وما آلت إليه من نتائج وخيمة، أخطرها قتل الإنسان، عن المناخ الفكري العام الذي أفرزته الثقافة الغربية منذ اللحظة الأُولىٰ التي أعلنت فيها "الطلاق" مع الله، وهي اللحظة التي سيطرت فيها فلسفة الحداثة علىٰ أوروبا التي انبهرت بإنجازات التكنولوجيا، فاتخذتها إلهاً من دون الله. "هذه الحداثة التي جاءت عبر تاريخ ممتد لأوروبا، شاركت أحداثه ولادة هذه الظاهرة، والتي كان من أهم أسبابها -علىٰ سبيل المثال لا الحصر- ظهور الاكتشافات العظيمة في العلوم الطبيعية، التي في ضوئها تغيرت نظرتنا للكون وعلاقتنا به. والثورة الصناعية التي حوَّلت النظرية إلىٰ تطبيق وتقنية، سرَّعت من إيقاع الحياة، وأنتجت ظروفاً وبيئات إنسانية جديدة، وألغت ودمرت أُخرىٰ قديمة."(١)

بالرغم من أنَّ الحداثة تُمثِّل مفهوماً يقتضي الإيجابية، والعمل الممنهج علىٰ إيجاد السبل والمناهج والفلسفات القادرة علىٰ الأخذ بيد الإنسان إلىٰ برِّ الأمان، فإنَّ ما حدث كان خلاف ذلك تماماً، وعلىٰ نقيضه؛ إذ نقلت الحداثة الإنسان من مرحلة اليقين والطمأنينة إلىٰ مرحلة الاضطراب والشكِّ. وبهذا المفهوم، فإنَّ الحداثة لا تعدو أنْ تكون "حركة ديدنها التمرد والثورة علىٰ كل ما هو متواصل ومألوف وسائد، سواء من أمر العقيدة ، أم من غيرها من شؤون الحياة. فلا ثوابت هناك، بل كل شيء متغير ومتقلب، من عصر إلىٰ عصر. فلكل عصر عقيدته وفكره وأخلاقه، ولكل زمن تصوُّره الخاص عن الإله والكون والحياة والإنسان."(٢)

وبهذا الفهم، فقد دخلت الحداثة في معركة عدائية مع الماضي، وأعلنت القطيعة المعرفية معه، بانفعالية هيستيرية افقدتها صوابها، وجعلتها تدوس القديم كالثور الهائج، بحسب تعبير عبد العزيز حمودة؛ ما جعل المجهود الحداثي ينشغل بالهدم أكثر من انشغاله بالبناء. "إنَّ

---

(١) الجودي، لطفي فكري محمد. **نقد خطاب الحداثة**، القاهرة: مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١١م، ص٤٣.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦.

الحداثة الغربية في جوهرها ظاهرة تعكس معارضة جدلية ثلاثية الأبعاد: معارضة للتراث، ومعارضة للثقافة البرجوازية، بمبادئها العقلانية والنفعية، وتصوُّرها لفكرة التقدم، ومعارضة لذاتها كتقليد، أو شكل من أشكال السلطة أو الهيمنة؛ أي أنَّها لا تُمثِّل انفصالاً عن الماضي، ورفضاً لمقاييسه الثابتة، أو الثورة على القيم البرجوازية السائدة فحسب، بل تُمثِّل ثورة دائمة أبدية في تطلُّعها المستمر إلى قيم جديدة." (١)

إنَّ الهدم وحده هو الكفيل بإعطاء الحداثة النضارة والحيوية والاستمرار؛ لأنَّ أسهل شيء يمكن تقريره هو الهدم. ولهذا، فإنَّ الحداثة لا يهمها الانتصار، بل لا يعنيها أصلاً، ولا تبذل جهداً لبلوغه؛ لأنَّه يمنحها حالة من الركود والجمود، ويدرجها في قائمة الماضي الذي ثارت عليه. "من أهم اشتراطات تكوُّن الحداثة، وإنْ شئت قلت معضلات تكوُّنها، تتجسَّد -كما يقول الناقد الأمريكي إرفنج هاو- في أنَّ عليها أنْ تكافح دائماً، ولكنْ بدون أنْ تنتصر تماماً، بل عليها أنْ تكافح من أجل ألا تنتصر؛ إذ إنَّ انتصارها معناه أنْ تفقد سمة الحداثة، وذلك بتكوين أسلوب أو تقليد ثابت لها، تلتزم به، وتسير عليه."(٢)

لقد تخلَّت الحداثة عن استراتيجية الانتصار، ووقفت منها موقفاً سلبياً؛ لتظل دائماً قادرة على ممارسة الخلخلة والتفكيك عن طريق الهدم. ومن ثَمَّ، فليس مستغرباً أنْ يخرج من رحم الحداثة استراتيجية جديدة، تتَّخذ من الهدم منهجية في مقاربة النصوص. "إنَّ التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل، تُخرِّب كل شيء في التقاليد تقريباً، وتُشكِّك في الأفكار الموروثة عن العلامة، واللغة، والنص، والسياق، والـمُؤلِّف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، وأشكال الكتابة النقدية. وفي هذا المشروع، فإنَّ المادي ينهار ليخرج شيئاً فظيعاً." (٣)

---

(١) طعمة، صالح جواد. "الشعر العربي ومفهومه النظري للحداثة"، **مجلة فصول**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مجلد٤، عدد٤، ١٩٨٤م، ص١٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٤.

(٣) Vincent b .leitch – deconstructive criticism ، نقلاً عن:

- حمودة، عبد العزيز. "**المرايا المحدبة**"، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد٢٣٢، سلسلة كتب ثقافية، أبريل ١٩٩٨م، ص٢٩١.

إنَّ عدم قدرة الحداثة على الوقوف على قاعدة ثابتة، واضحة المعالم، أوقعها في كثير من التناقضات التي جعلت العديد من الدارسين يقفون حائرين -إنْ لم نقل عاجزين- أمام تحديد مَعْلم واضح لمفهوم "الحداثة"، وهذا ما يُفسِّر كثرة تعريفاتها، وتنوعها، واختلاف مضامينها اختلافاً بيِّناً في كثير من الأحيان؛ ما أحدث فوضى وتشويشاً لدى لقارئ في بحثه عن معنى مُحدَّد واضح لهذا المفهوم .

ولعلَّ هذه الفوضى هي التي جعلت عبد الرحمن القعود يحاول -بتساؤله عن فوضى الطروحات الحداثية- أنْ يبحث عن الـمُبرِّرات التي قد تكون السبب المباشر لهذه الفوضى، قائلاً: "لِمَ هذا الالتباس والاضطراب والتناقض والغموض في الحداثة؟ ربما يمكن إرجاعه إلى جغرافيا الحداثة المترامية الأطراف. فقد خطت لها رحلة مدائنية تمتد من روسيا إلى الولايات المتحدة الأمريكية وأمريكا اللاتينية وغيرها. كما استوطنت مدناً هي بمنزلة مراكز حداثية، مثل: باريس، وبرلين، ولندن، وموسكو، وميلانو، ونيويورك. وكل هذه المدن شاركت بفاعلية في مسار الحداثة وتشكيلها على ما هي عليه الآن. كما صبغت هذا المسار وهذا التشكيل بشيء من لونها، وغذَّتها من ظروفها وخلفياتها المتنوعة. فهي إذاً نتاج متعدد اللغات، متعدد الأصول، متنوع الجذور. وهذا التنوع والتعدد وعدم التجانس أسهم في إظهار الحداثة على ما هي عليه من تعقُّد واضطراب وتناقض."[1]

وإذا كانت الحداثة بهذه الصورة من التخبُّط وعدم الوضوح والتداخل، فإنَّ ذلك يضعنا -حقيقةً- أمام طبيعة الأزمة التي تعيشها الحداثة الغربية؛ هذه الأزمة التي جعلت الحداثة تنطلق من وضع غير عادي، للبحث عن وضع عادي مستقر، ولكنَّ فاقد الشيء لا يعطيه؛ فوضعها غير المستقر لا ينشأ عنه إلا وضع غير مستقر. ومن هنا، نشأت أزمة الإنسان في الحداثة الغربية، وهي الأزمة التي عبَّر عنها روبرت كوفر في دراسة له، خاطب فيها مُؤلِّف رواية "دون كيشوت" ميجيل سيرفانتيس، قائلاً: "لكنْ يا دون ميجيل إنَّ التفاؤل

---

(١) القعود، عبد الرحمن محمد. **"الإبهام في الشعر والحداثة"**، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد٢٧٩، ص٧٧.

والبراءة وهالة الإمكانيات التي عشتها قد جفَّت جميعها إلىٰ حدٍّ كبير. والكون أخذ في الإطباق علينا من جديد. ونحن مثلك نبدو وكأنَّنا نقف عند حافة نهاية عصر، وعلىٰ أعتاب عصر آخر. نحن أيضاً قادنا النقّاد والمحللون إلىٰ طريق مسدود. ونحن أيضاً نعاني من أدب الإرهاق برغم أنَّ من المفارقات أنَّ أبطالنا لم يعودوا أماديس الذي لا يكل ولا يمل، بل دون كيشوتات مهزومين، وبلا أمل، قعيدي السرير." [(١)]

وهكذا يتجلّىٰ لنا من هذا الاعتراف أنَّ الأبطال في رواية عصر الأزمة قد سُلِبوا أيضاً الإرادة والعزيمة، ولم يعودوا قادرين علىٰ التغيير كما في الماضي؛ فقد أصابهم ما أصاب الإنسان المعاصر حين حُكِم عليه بالإعدام؛ لكيلا يرهق الفكر الحداثي في البحث عن حلول للأزمة التي أوقعه فيها. إنَّ الواقع الذي يتحدث عنه كوفر هو الواقع الذي أوجدته الحداثة البِنيوية عندما حوَّلت مسار الفلسفة الأوروبية من فلسفة الذات إلىٰ فلسفة البِنية. "إنَّ الصورة التي يُقدِّمها لواقع إنسان العصر الحديث بِنيوية، أو بالأحرىٰ حداثية الأبعاد. فالبطل الجديد يعيش عالَمَاً جفَّت فيه ينابيع التفاؤل والبراءة، وتقلَّصت داخله إمكانات الإنسان التي وصلت إلىٰ ذروتها في سنوات العصر الرومانسي القصيرة. وأصبح ذلك الإنسان الذي يقوم بصنع عالَمَه مُجمَّداً عند بداية مغلقة وأبدية متشائمة. والأدهىٰ من ذلك أنَّ نقّاده قادوه إلىٰ طريق مسدود. هذه الصورة هي أبعاد أزمة الإنسان الغربي في العصر الحديث." [(٢)]

ولعلَّ البِنية العميقة لهذا النص تُنذِرنا أنَّ خيوط الموت التي نسجتها الحداثة الغربية بدأت تشتد قبضتها، وأخذت تلفُّ حبلها حول رقبة الإنسان المعاصر لتجذبه في أيِّ لحظة. ومن هنا، يمكننا إدراك طبيعة العلاقة بين فكر الحداثة وسلسلة النهايات التي تتالت في أثناء هيمنة الفكر الحداثي علىٰ العالَم. وهذه النهايات -التي أصبحت أمراً لازماً- تقتضيها طبيعة الفلسفة الحداثية، التي تقتضي استحالة التعايش مع أيِّ فكر ينطلق من مركزية، أو يستند إلىٰ يقين. ولهذا، فلا عجب إنْ وجدنا الفكر الحداثي يتَّخذ من فلسفة نيتشه مُتَّكَأً وسنداً، يرجع إليه في خلخلة أيِّ مركزية؛ فرحلة الانتقال من اليقين إلىٰ الشكِّ لا بُدَّ أنْ تمرَّ عبر هذه القناة .

(١) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٦٦.

إنَّ "أخطر الأفكار الفلسفية التي أثَّرت منذ بداية العصر الذهبي للفلسفة في القرن التاسع عشر... هي ما ترتَّب على رحلة الشكِّ تلك، من جدل بدأ بمادية جون لوك، ومثالية إيمانويل كانط. وهو شكٌّ يشتركان فيه برغم التضاد المبدئي بين المدرستين. لقد أدَّت رحلة الشكِّ هذه إلى ظهور ثنائية جديدة، لم يعرفها الإنسان في عصور التوحد بين ما هو فيزيقي، وما هو ميتافيزيقي، بين أشياء وأدوات التعبير عنها. ونعني بها ثنائية الداخل والخارج؛ أي القول بوجود عالَم خارجي يرى المنادون بحقيقته أنَّه مصدر المعرفة، وعالَم داخلي يحتوي هو فقط على النموذج أو النماذج العليا للمعرفة الإنسانية."[1] وهكذا أصبح الشكُّ مركزاً وركناً ركيناً، يُميِّز الحداثة، ويصبغها بصبغته .

وبالرغم من الاختلاف البيِّن بين استراتيجية التفكيك ومنهجية البِنيوية، فإنَّ الحداثة قد جمعت بينهما في انطلاق كلٍّ منهما من الشكِّ؛ فممّا لا شكَّ فيه "ابتعاد التفكيكية عن البنيوية، حيث تؤمن هذه الأخيرة ببِنية مركزية لأيِّ نص، في حين أنَّ الأُولى ترى النص يضم أبنية متنوعة ومتعددة، وهو الذي يفكك نفسه بنفسه. (ومع ذلك) فرؤية التفكيكية تنطلق من موقف فلسفي مبدئي قائم على الشكِّ. وقد ترجم التفكيكيون هذا الشكَّ الفلسفي نقداً إلى رفض التقاليد، رفض القراءات المعتمدة، رفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ." [2]

لقد مثَّل قرار نيتشه نقطة مفصلية حاسمة، مُؤذِنةً بانتهاء عهد اليقين، ومُعلِنةً بداية عصر الشكِّ الذي طال كل شيء، بما في ذلك الإنسان نفسه. وقد اتسم هذا العصر بموضة إعلان الموت، التي راحت الحداثة تُوزِّعه يَمْنةً ويَسْرةً، حتى أصبح حديث النهايات هو السمة التي تطبع فكر الحداثة، وأصبح الموت شيئاً يشتهى، وصار أشبه بباقة ورد تهديها إلى الأصدقاء والخلّان، وحديثاً يهتم به العلماء والدارسون. لقد تحوَّل الموت في فكر الحداثة إلى غريزة تشتهى كغيرها من الغرائز التي يندفع نحوها الإنسان تحت تأثير هذه الغريزة، كما يندفع في بقية الغرائز، فأصبح شهوةً يقبل عليها الإنسان برغبةٍ؛ تلبيةً لمتطلبات هذه الغريزة، على غرار ما نجد عند سيجموند فرويد الذي "نشر كتابين: "مستقبل وهم/ ١٩٢٧"، "قلق

(١) المرجع السابق، ص٦٩.

(٢) الجودي، **نقد خطاب الحداثة**، مرجع سابق، ص١٤٢.

في الحضارة/ ١٩٣٠"، وفيهما أبدىٰ تشاؤمه من مستقبل الحضارة الغربية، وراح يتحدث عن غريزة الموت التي تسكن في أعماق الإنسان، فرداً كان أم جماعات، وتدفعه لأنْ يشتهي الانتحار أو التدمير الذاتي اشتهاءً." [١]

ولـمّا أصبح اشتهاء الموت مُنْيَةً يطلبها الناس للوفاء بحاجات غرائزهم، فإنَّه لم يعد شبحاً مخيفاً تقشعر لذكره الأبدان، بل أصبح في فكر الحداثة شيئاً يُشتهىٰ، وأخذ الناس يقبلون عليه بمختلف الطرائق والصور. ولهذا، فقد ارتبط حديث الموت والنهايات بالحداثة الغربية؛ إذ أصبح الغرب يُمثِّل "المجال الفكري والثقافي لما يتداول اليوم من حديث حول النهايات؛ نهاية الإله، نهاية الإنسان، نهاية التاريخ، نهاية الجغرافيا، نهاية الفلسفة، نهاية المثقف، نهاية الكتاب، نهاية المكتبة، نهاية الـمُدرِّس، نهاية الإيديولوجيا، نهاية اليوتوبيا، نهاية الأدب المقارن، نهاية الذاكرة، نهاية المعجم الورقي. ولا شكَّ أنَّ تواتر هذه الظاهرة وثيق الصلة بطبيعة الثقافة الأوروبية."[٢]

إنَّ حديث النهايات الذي احتفت به الحداثة الغربية لهُوَ حديث يعكس المناخ الفكري الذي تعيشه أوروبا، ويبرز عِظَم الأزمة الفكرية التي تعانيها الحضارة الغربية؛ ما يُؤْذِن بعجزها، ووصولها إلىٰ طريق مسدود. وهي بذلك تعلن عن بداية الخطوات الأُولىٰ نحو الانسحاب من ريادة العالَم، واعترافها الصريح بعدم قدرتها علىٰ الإجابة عن أسئلة الإنسان الأبدية." إذاً، فحديث النهايات تعبير عن مأزق الحداثة، وتوصيف واقعي لحضارة استنفدت جميع طاقاتها وإمكاناتها، وجرَّبت كل احتمالاتها، فأعلنت نهايتها. فمصطلحات نهاية الفلسفة، أو نهاية التاريخ، أو غيرها من المصطلحات التي صكَّها الغرب، جاءت تعبيراً عن أزمة الإشباع العقلي والمادي، وعدم التسليم بالثوابت، أو الرموز، أو الأصنام." [٣]

---

(١) صالح، هاشم. "الفلسفة في ختام هذا القرن: تيارات وشخصيات"، **مجلة البحرين الثقافية**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، البحرين، عدد٢٣، يناير ٢٠٠٣م، ص٧٢.

(٢) زرفاوي، عمر. "الكتابة الزرقاء :مدخل إلىٰ الأدب التفاعلي"، **كتاب مجلة الرافد**، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، عدد٥٦، ٢٠١٣م، ص١٩.

(٣) مصطفىٰ، مهدي. "نهاية الفلسفة: من مغامرة العقل الأولىٰ إلىٰ إيديولوجيات المستقبل"، **مجلة القاهرة**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، عدد١٦١، أبريل ١٩٩٦م، ص٨-٩.

إذن، توجد علاقة تبادلية بين فشل الحداثة في حلِّ مشكلة الإنسان وخطاب النهايات الذي افتتحه نيتشه، والذي لم يدرِ أنَّه بإعلانه هذا يكون قد وقَّع شهادة وفاته التي سيخرجها فوكو للناس فيما بعدُ. وقد فطن تلميذه جول دي غولتييه إلىٰ أنَّ ما قاله أستاذه يعني -في جانب من جوانبه- موت الإنسان. ولكن، ألا يعني موت الإله موت الإنسان؟ "لقد وجد هذا السؤال مَن يطرحه منذ أواخر القرن التاسع عشر. ففي عام ١٨٩٢م كتب جول دي غولتييه، وكان تلميذاً فرنسياً لنيتشه في كتابه "البوفارية"، قائلاً: "إنَّ الأنا الذي ما هو إلا محض عنوان عام، محض تمثُّل مجرَّد، كالحاضرة أو الدولة، مأخوذ هنا علىٰ أنَّه كائن محبو بوحدة فعلية". إذن، فليست قيم الحرية أو الحقيقة هي وحدها الوهمية في نظره، وإنَّما الأنا نفسه وَهْم."[١]

وإذا كان غولتييه يعتقد أنَّ نيتشه هو الذي هداه إلىٰ الفلسفة الصحيحة، فلا غرو أنْ يرىٰ فيه المثال الأعلىٰ للفيلسوف الـمُتيقِّظ فكره، الذي لا يريد الانخداع بأيِّ وهم. "فمع نيتشه تمَّ نزع الغلاف الأسطوري عن صورة الإنسان الأخلاقية والميتافيزيقية، التي رسمتها ألف سنة من الأكاذيب والأضاليل؛ أكاذيب المذهب العقلاني الإغريقي، وأضاليل المذهب الصوفي اليهودي المسيحي. تمَّ نزعه عن صورة الإنسان أسير الأساطير التي نسجها بنفسه؛ الإنسان الصانع لأوهام معيارية."[٢]

## ثانياً: من موت الإله إلىٰ تأليه البِنية

لقد ترك موت الإله في الثقافة الغربية خواءً كبيراً، وفراغاً لا مثيل له؛ ما جعلها تسارع إلىٰ البحث عن البديل، وتحث الخطىٰ لردم هذه الهوَّة السحيقة. "فمنذ أعلن نيتشه موت الإله، والإنسان الحديث يشعر بخواء في قلب ثقافته. وقد أطلق الفيلسوف الوجودي سارتر علىٰ هذه الحالة اسم الخواء أو الثقب الذي أحدثه غياب الإله في الوعي البشري." [٣]وفي ظل هذا الخواء، استعذبت الحداثة تغيير الآلهة واستبدالها كما تستبدل أثوابها، وأصبحت الآلهة

---

(١) غارودي، روجيه. **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨١م، ص٦.

(٢) المرجع السابق، ص٨.

(٣) قانصوه، وجيه. "١١ أيلول عودة الأصولية أم نهايتها"، **مجلة المنطق الجديد**، مؤسسة الفلاح، بيروت، عدد٤، ٢٠٠٢م، ص١٧.

تشيخ وتبلىٰ كما تبلىٰ الأثواب؛ ما أوجب التخلّي عنها، وتغييرها، والإتيان بأثواب جديدة. وبذلك تصدق مقولة دوركايم حين أكّد "أنَّ الآلهة تشيخ وتهرم أو تموت. ولكنْ هناك آلهة أُخرىٰ لم تولد بعدُ."[1]

فما حدث في أوروبا بعد ذلك الخواء الذي أحدثه انسحاب إله الكنيسة من حياة الناس، هو دخول أوروبا في حملة محمومة لتنصيب آلهة، والإطاحة بأُخرىٰ، حتىٰ صارت هذه العملية عادةً تفتخر بها الحداثة الغربية، وتَعُدُّها من أعظم إنجازاتها. "فالغرب ومنذ القرون الوسطىٰ وهو ينصب الآلهة، ويعلن موتها. من الكتاب المقدس إلىٰ الطبيعة إلىٰ العقل البشري فاللاعقل، ثمَّ العقل الرقمي. انتهت مركزية الإنسان البشري لتبدأ أُخرىٰ، هي مركزية الإنسان السيبورغ."[2]

ومن هذا المنطلق، اختارت الحداثة -في بداية أمرها- العلم الذي فجَّر الثورة الصناعية، وأحدث النقلة النوعية في حياة البشر، وأغرق الدنيا بمظاهر الحياة المادية المختلفة، واستطاع بطريقة أو أُخرىٰ أنْ يقنع الناس في أوروبا -وبخاصة في جو الخواء الذي أشرنا إليه- أنْ لا إله، والحياة مادة؛ ما جعل الناس يُعظِّمون قيمة الإنجازات العلمية، ويرفعون شأنها إلىٰ درجة التقديس. "إنَّ المناخ الفكري الجديد الذي قام علىٰ نبذ الخرافة والتفكير الغيبي والحق الإلهي للملوك في نهاية المطاف، خلق اتجاهاً جديداً يشجع علىٰ التفكير العلمي الذي يستند إلىٰ المنطق من ناحية، والتجريب من ناحية أُخرىٰ. معنىٰ هذا أنَّ الثنائية التي تواجهنا في العصر الحديث وحتىٰ اليوم، وسوف تظل معنا ولأجيال قادمة. ونقصد بها ثنائية التجريب العلمي، والإمكانات اللامحدودة للعقل البشري، بدأت متزامنة في عصر النهضة."[3]

لقد فرضت الآلة نفسها -بوصفها إنتاجاً تكنولوجياً علمياً- علىٰ الفكر البِنيوي؛ بُغْية تمثُّلها، والبحث عن نموذج مماثل للنظام الذي يحكمها في العلوم الإنسانية. "لقد دفع

(١) المرجع السابق، ص١٣.

(٢) زرفاوي، **الكتابة الزرقاء**، مرجع سابق، ص٢٥. السيبورغ: "سايبورغ cyborg" وهي كلمة مختصرة لمصطلح كائن سيبراني "cybernetic" organism، إشارةً إلىٰ الكائنات التي تمتلك أجزاءً عضوية وأخرىٰ بيوميكاترونيك (أي دمج عناصر ميكانيكية وأخرىٰ إلكترونية وثالثة حيوية).

(٣) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٩٢.

انبهار الشكليين بإنجازات العلم والتكنولوجيا إلىٰ تبنّي صورة الآلة كمدخل لتحليل النص في محاولة لاكتشاف العلاقات بين مكوناته، ومحاولة اكتشاف المبادئ العامة التي تحكم الاستخدام الأدبي للغة في نظام الجملة، في البِنىٰ الروائية والاستبدالات الشعرية."[1] وهكذا تحوَّلت الآلة في الفكر البنيوي من مجرَّد وسيلة أُنجِزت لتحقيق الرفاهية إلىٰ هاجس تحوَّل إلىٰ هوس، جعل الناس يُعظِّمون شأن هذا النموذج الآلي إلىٰ درجة التقديس، ليكون الإله الذي سيتحوَّل البِنيويون بمقتضاه من باحثين علميين ينشدون النظام في البِنية اللغوية إلىٰ رُكَّع سُجَّد خلف النظام اللغوي. وهكذا أصبحت الآلة هي الإله في المنظور البِنيوي؛ الإله الذي يُعبَد، والنموذج الذي يقتدىٰ به.

وقد ترتَّب علىٰ هذا المعتقد أنْ يدخل البِنيويون في حملة محمومة مسعورة، لتحويل العمل الأدبي إلىٰ ورشة صناعية تخضع لأنظمة دقيقة، ومراقبة صارمة؛ إذ برَّر الشاعر وليام كارلوس وليامز -مثلاً- تحويل القصيدة إلىٰ النموذج الآلي المحض، بعيداً عن العواطف والذاتية، بقوله: "دعونا نُقدِّم تصريحين جريئين: الآلة لا تعرف العاطفة، والقصيدة آلة صغيرة مصنوعة من الكلمات. وحينما أقول إنَّ القصيدة لا تعرف العاطفة، فإنَّني أقصد أنَّه -كما في الآلة- لا يوجد جزء زائد، لا يوجد شعر متميز دون شكل مستحدَث؛ لأنَّ الأعمال الأدبية تُحقِّق معناها الدقيق عن طريق الشكل، وهي في ذلك تشبه الآلة إلىٰ أقصىٰ درجة."[2]

لقد كانت فكرة الكهربة، وهي الشعار الذي أطلقه لينين لتحديث روسيا، الحلم الذي عمل البِنيويون الشكليون كل ما في وسعهم لتحقيقه من خلال تحويل العلوم الإنسانية إلىٰ علوم تجريبية، يحكمها نفس القانون الذي يحكم الآلة. وقد سخَّر شلوفيسكي ومايكوفيسكي كل ما يملكان من جهد وقوَّة لإبعاد العلوم الإنسانية عن الإنسان نفسه. "فقد حاول هذان البِنيويان في حقيقة الأمر استخدام المنهج الشكلي الجديد لتحقيق معادلة لينين الشهيرة بأنَّ: الاشتراكية = الحكومة + الكهربة... إنَّ حماسهم للعلمية والعلمانية لم يكن أقل من حماس البلشفيين لتحديث روسيا، عن طريق الأخذ بالاكتشافات العلمية والتطبيقات التكنولوجية."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص١٨٤.

(٢) المرجع السابق، ص١٢٣.

(٣) المرجع السابق، ص١٢٢.

وانطلاقاً من هذه النظرة التقديسية لعمل الآلة في النص الأدبي، فقد كان العثور على النموذج اللغوي لُقية فريدة منقطعة النظير. ومن هنا، يتبيَّن لنا ارتباط البِنيوية في كل توجُّهاتها بالنموذج اللغوي. وليس غريباً أنْ يتحوَّل النموذج اللغوي عند البِنيويين هو الآخر إلى إله. وعلى هذا الأساس كانت انتقادات تروتسكي للبِنيويين؛ إذ لم يكن يتصوَّر أنَّ احتفاءهم الشديد بالنموذج اللغوي، وجريهم المحموم خلف الموضوعية العلمية، سيفضي بهم إلى تأليه هذا النظام، وقد خلُص "إلى أنَّ الموضوعية التي يسعى الشكلانيون إلى بلوغها، تؤدي بهم إلى تأليه الكلمة."(١)

أمّا غارودي فحاول أنْ يجيبنا عن الأسئلة المهمة الآتية: لماذا احتفى البِنيويون بالنموذج اللغوي تحديداً؟ لماذا عَدّوه لُقية فريدة؟ لماذا وصل بهم تفضيل النموذج اللغوي إلى درجة التأليه؟ لقد عزا غارودي ذلك إلى ما "توصلت إليه الألسنية قبل سائر العلوم الأُخرى، إلى بلوغ دقةٍ تُشبِه دقة العلوم الإنسانية. فقد حازت على موضوعية حقيقية من خلال ليفي شتراوس في الأنثروبولوجيا البنائية."(٢)

إنَّ العلمية المنشودة تعامل العلوم الإنسانية بصرامة متناهية لا تقل عن مثيلاتها في العلوم الأُخرى، لتكون جنباً إلى جنب بجوار الرياضيات والفيزياء. "توصلت الألسنية إلى درجة من التقعيد مماثلة لتلك التي بلغتها علوم الطبيعة. وبذلك استحقت اسم العلم، بعد أنْ باتت قادرة على بناء نماذج متلاحمة وناجعة لموضوع دراستها. وذلكم هو تعريف العلم بالذات."(٣) لقد أرادت البِنيوية باكتشافها هذه الإمكانات الكبيرة للسانيات أنْ تعيد فتح العلوم الإنسانية، وتغيير مسارها، ونقلها من مجالها غير العلمي الذي كان يربطها بالخرافة والخيال إلى المجال العلمي الذي يُقدِّم المخترعات العملية المادية والمحسوسة؛ فهي تريد أنْ تجعل العلوم الإنسانية مماثلة لما تُقدِّمه العلوم التجريبية للإنسانية من عطاء. "إنَّ ما يريد

---

(١) تاوريرت، بشير. **محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر**، قسنطينة: دار الفجر للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٦م، ص٧٧.

(٢) غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق، ص٢١.

(٣) المرجع السابق، ص٢١.

البِنيويون تحقيقه صراحة ودون مواربة، هو التقنين للإبداع. فالحديث عن البِنىٰ الصغرىٰ والبِنىٰ الكبرىٰ والأنساق العامة، ومحاولة إعادة ترتيب الوحدات المكونة للقصيدة كما يفعل أبو ديب... كل هذا يعني محاولة تحقيق تقنين الإبداع. أليس هذا ما يحدث في مجال العلوم التجريبية؟ والناقد البِنيوي يرىٰ أنَّه ليس أدنىٰ من العالِم التجريبي. وهنا تكمن خطورة المشروع البِنيوي."[1]

إنَّ الغاية القصوىٰ التي يريد أنْ يصل إليها الدارس البِنيوي هي تقديم مقاربات في العلوم الإنسانية، تُشبِه تماماً تلك التي يُقدِّمها عالِم الرياضيات والفيزياء، إنْ لم تكن مساوية لها. ولا مانع عندئذٍ أنْ يقتبس معادلات العلوم التجريبية، ورسومها، وطريقة تفكيرها؛ فالمهم هو الوصول إلىٰ مرحلة إدراج العلوم الإنسانية في قائمة واحدة مع العلوم التجريبية. ليس هذا فحسب، بل إنَّه يطمح إلىٰ عمل مقاربات في العلوم الإنسانية تفوق مثيلاتها في الرياضيات وبقية العلوم التجريبية من حيث الدقة والعلمية، كما يشير إلىٰ ذلك غرانجر. "فلقد أقامت في الوقت نفسه البرهان كما نوَّه بذلك غرانجر علىٰ أنَّ الرياضيات ليست النمط الوحيد للتقعيد والتبدية. وعلىٰ أنَّ العلوم الإنسانية قد تساعد علىٰ اكتشاف نماذج جديدة مغايرة لتلك التي عوَّدَنا عليها علم الحساب، لكنَّها لا تقل عنه دقة، وتؤدي الوظائف ذاتها."[2]

ولم يكن بمقدور العلوم الإنسانية أنْ تصل إلىٰ مرتبة العلوم التجريبية أو تفوقها إلا بوجود نموذج إنساني متميز، يتسم بالعلمية المحضة. وقد بذل (اللينيون) كل ما في وسعهم، وبحثوا في جميع معارفهم؛ للعثور علىٰ هذا النموذج، فوجدوا ضالتهم في علم واحد، هو علم اللسان. وما إنْ عثر عليه البِنيويون حتىٰ كان قبلتهم التي قصدها الجميع من دون أنْ يتخلَّف عنها أحد، علىٰ الرغم من اختلاف مشاربهم. "وإذا كان ليفي شتراوس قد اتَّكَأَ علىٰ عطاءات الإرث اللساني في صورته الجاكبسونية، فإنَّ جاكبسون هو الآخر لم ينجُ من الأثر اللساني السوسيري، مثله في ذلك مثل رولان بارت. فقد استثمر حديث سوسير في

(١) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٥١.

(٢) غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٢-٢٣.

العلاقات التبادلية والتتابعية. وقد تجلّى ذلك في موقف جاكبسون من الحبسة، وفي رأيه في قطبي الاستعارة والكناية. ثمَّ يستعملها رولان بارت في تصنيف أنظمة الملبس والمأكل. وقد وجد فيهما لاكان أفضل وسيلة للتمييز بين الرغبة والحاجة."[1]

لقد أصبح تبنّي النموذج اللغوي في مختلف فروع العلوم الإنسانية غايةً وطموحاً، يلهث خلفه كل البِنيويين، وهو عندهم علامة دالة تجعل صاحبها أهلاً ليدرج في سجل الثوريين والحداثيين. "ولقد كان اعتماد العلوم الإنسانية منذ حوالي منتصف القرن العشرين على الكشوفات الألسنية، وبخاصة اعتماد النموذج اللغوي في الجملة، مقياساً لكشف بِنية تلك العلوم ووصفها ثورة اتَّخذت سمة الموضوعية."[2]

والسؤال الذي قد يَرِد إلى الذهن، هو: كيف استطاع النموذج اللغوي إيجاد النموذج الآلي الذي يرضي طموح البِنيويين، ويجد لهم نموذجاً على مقاسهم، يُقدِّم علوماً إنسانيةً من دون إنسان؟ لقد كان سوسير من خلال ثنائياته سبّاقاً لوضع معالم هذا النموذج، وكان من أبرز الثنائيات التي قدَّمها وألحَّ عليها، ثنائية التعاقبي والتزامني، مُقدِّماً التزامني، ومُبرِزاً أهميته وقيمته. ومن هنا، "فإنَّ التمييز الذي تقيمه البِنيوية بين التزامن والتعاقب ليس مجرَّد فاصل بين حدث يجري في سياق لا زمن له، أو حدث مكثف في اللحظة الراهنة، وحدث في سياق ترتيبي زمني. فالتزامن يعني أولاً: تعطيل الممكنات التي تختبئ في لحم الشيء، والاكتفاء بلحظة السكون الحيادي، حيث تستدعي الآن الهنا. ثانياً: تحويل الحركة إلى تعاقب من السكونات؛ لأنَّ التقاطع الذي تضعه البِنيوية بين التزامن والتعاقب يقوم على أساس القيام بأحدهما دون الآخر... حيث يجد الباحث نفسه ملزماً بالاختيار التبادلي، فإمّا أنْ يدرس موضوعها تزامنياً أو تعاقبياً، ولا يمكن الإمساك بهما معاً في يد واحدة."[3]

---

(1) تاوريرت، **محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر**، مرجع سابق، ص٣١.

(2) إبراهيم، عبد الله. **معرفة الآخر**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٦م، ص٢٠.

(3) المرجع السابق، ص٦٣-٦٤.

## ثالثاً: البِنيوية وقتل الذات

بدأ هذا المفهوم يتبلور في الفكر البِنيوي، من اللحظة التي وضع فيها دي سوسير ثنائياته؛ ذلك أنَّ حديثه عن التعاقب والتزامن لم يكن مجرَّد حديث للتمييز بين نوعين من الدراسة: دراسة داخل التعاقب التاريخي، ودراسة خارجه، وإنَّما كان تركيزه على التزامن بقصد إبعاد الذات قبل كل شيء. "فإذا كان التعاقب يعني وجود ذات شاهدة على مجرى التغيير والانتقال بالظاهرة من حال إلى حال، بل قد تتدخل الذات في هذا الانتقال، فإنَّ التزامن هو منطق تغييب الذات. أو بعبارة أدق منطق المقولات المتعالية بلا ذات، أو منطق المؤسسة الاجتماعية التي تخلق نظامها دون أنْ تحيل إلى ذات."[1] وهكذا أصبحت بِنيات النص -عن طريق التزامن- مبتورة الصلة بالعالَم الخارجي الذي أنشأها، مُحقِّقةً عالَمها الخاص الذي يُخلِّصها من رِبْقة العالَم الخارجي الذي كان يأسرها، ولا يسمح لها أنْ تُعبِّر عن ذاتها، وإنَّما يُسخِّرها ليُضخِّم من خلالها ذاته. "إنَّ الرؤية الشكلية بهذا المفهوم تستبدل بالتعاقب التزامن، الذي يصبح معه النص الأدبي مجرَّد بِنيات غير دالة، يمكن أنْ تضيء نفسها بنفسها."[2]

ولكي تكون البِنيات هي الفاعلة القادرة على أنْ تُعبِّر بنفسها عن نفسها، ويكون حقاً لا شيء خارج النص؛ كان لزاماً على البِنيوية أنْ تضحي بالذات الفاعلة الـمُنشِئة للنص. ومن هنا، جاءت فكرة قتل المؤلف التي اشتُهِر بها رولان بارت. إذن، فالذات تُمثِّل عائقاً حقيقياً عند البِنيويين؛ لأنَّها تقف سدّاً يمنع البِنى اللغوية أنْ تكون هي الفاعل الحقيقي في تكوين لُحمة النص. "ومن هنا، يلغي هذا النقد الفاعلية الإبداعية، ليصير فاعل النص هو البِنيات الشكلية الداخلية، وليس الإنسان والمجتمع والتاريخ. ويغيب الإنسان، ويستحضر مكانه النسق كلعبة بِنيوية فارغة لا تحمل أيَّ حمولات مُعيَّنة."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص ٦٤.

(٢) تاوريرت، **محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر**، مرجع سابق، ص٧٨.

(٣) المرجع السابق، ص٧٨.

وهكذا يتبيَّن لنا بوضوح تعمُّد البِنيويين إبعاد الذات، وتجميد دورها الـمُتمثِّل في كونها أداة فاعلة ومركزية في هذا الوجود، انطلاقاً من اعتقادهم أنَّها تقف عائقاً أمام تحقيق العلمية المنشودة؛ وذلك لتشبُّعها المفرط بالقيم والمبادئ الأخلاقية، وعدم قابليتها للضبط والقياس، ثمَّ استحالة قدرتها أخْذ طابع العلمية. "إنَّ رفض البِنيويين لمفهوم الذات الديكارتية يرجع بالدرجة الأُولى إلى المنهج العلمي التجريبي الذي تبنّوه منذ البداية. فبعد فترة الشكِّ الوجودي جاءت البِنيوية لتعيد الثقة في المنهج التجريبي الذي يسمح بإعمال العقل في غيبة الذات التي لا تخضع في نشاطها لمبادئ القياس التجريبي... إنَّ التركيز على اللغة يضعهم في أقرب نقطة من العلمية، حيث إنَّ اللغة يمكن ملاحظتها علناً، وقياسها بالمعايير التجريبية. إنَّ تجريبية البِنيوية لا تعتبر نتيجةً بل سبباً لرفضهم المبدئي للذات الديكارتية."[1]

وتأسيساً على ذلك، فقد كان المشروع البِنيوي هو أكثر المشروعات عداءً للذات؛ إذ بنى فلسفة قائمة بذاتها، يقتل فيها الإنسان؛ حتى لا يدع أيَّ منفذ أو مُتنفَّس للذات، يمكنها التنفُّس من خلاله؛ لكيلا تفسد عليه العلمية التي ترفعه إلى مصاف العلوم التجريبية، وتُمكِّنه من التأسيس لمنهج جديد في العلوم الإنسانية، يستمد منهجيته من النموذج اللغوي، بعيداً عن الذات. وبذلك يصبح في الإمكان التأسيس لعلوم الإنسان من دون إنسان. "أعدى أعداء الذات يتمثَّل في جوهر المشروع البِنيوي نفسه، الذي لا يرى فقط أنَّ النسق اللغوي هو أساس التحليل البِنيوي، بل إنَّ النسق يسبق اللغة. وإذا كان للذات وجود في المشروع البِنيوي، فإنَّها الذات التي تُكوِّنها اللغة وتُشكِّلها، وليست الذات بمفهوم كانط أو ديكارت. إنَّ أقوى الروابط وأوضحها بين ما بعد البِنيوية والبِنيوية، هي اتفاقهما على أنَّ الذات ليست كياناً ديكارتي الملامح، لكنَّها تتشكّل، وهذا التشكيل يكون عن طريق اللغة وداخلها."[2]

إنَّ النموذج الذي تبحث عنه البِنيوية هو الخطاب الـمُفرَّغ من الذات، الذي يمكن أنْ تنشئه الآلة التي تصنعها العلوم التجريبية؛ لذا، فإنَّ هذا الخطاب الذي تُسوِّق له البنيوية هو

---

(١) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص١٦٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢١٤-٢١٥.

دعوة صريحة لاستبدال الآلة التكنولوجية بالإنسان، وهذا ما كان فوكوياما يتوجَّس منه خيفةً حين كان "يُحذِّر وهو بصدد مراجعة أطروحته القديمة، والتأسيس للأطروحة الجديدة، من القضاء على الإنسان، ونهاية التاريخ البشري، وبداية تاريخ جديد لما بعد الإنسانية."(١)

لقد رأى فوكوياما في التكنولوجيا الخطر الداهم الذي يُهدِّد وجود الجنس البشري على هذه الأرض؛ لأنَّها لا تقتل الإنسان بأسلحتها الحربية المدمرة فحسب، بل تُزاحِمه، وتفرض نفسها بديلاً عنه في مرحلة ما بعد الإنسان. ولهذا، فقد كان الكتاب الجديد الذي قدَّم فيه فوكوياما مراجعاته هو تحذير صريح من خطر هذه التكنولوجيا، التي تُقدِّم الآن نفسها بديلاً للإنسان؛ إذ قال في مقدمة كتابه: "الهدف من هذا الكتاب هو أنْ أُبيِّن أنَّ هكسلي كان على حق أنَّ أخطر ما تُهدِّدنا به البيوتكنولوجيا المعاصرة، هو احتمال أنْ تُغيِّر الطبيعة البشرية، ومن ثَمَّ تدفع بنا إلى ما بعد البشرية من التاريخ." (٢)

إنَّ ارتباط البِنيوية بالعلوم التجريبية انطلاقاً من عقدة النقص التي تعانيها، والتي تتمثَّل في عقدة الشعور بالنقص؛ جعلها تتبنّى أفكار المنهج التجريبي بوصفها مُسَلَّمة غير قابلة للدراسة والنقاش؛ ما جعلها تناقض ذاتها بذاتها؛ إذ إنَّها تعادي الإنسان وهي حاملة لواء علومه. وإذا كانت العلوم التجريبية تعادي الذات، فإنَّ مردَّ ذلك هو إلى طبيعة البحث خاصتها التي تتطلب إبعاد الذاتية. وبينما تُمثِّل دراسة هذه الذاتية المهمة الأُولى للعلوم الإنسانية، فإنَّ العلوم الإنسانية في المشروع البِنيوي تعادي الذاتية؛ اقتفاءً لأثر العلوم التجريبية، وما دَرَتْ أنَّ هذه العلوم هي من ألدِّ أعداء الذات. "أخطر أعداء الذات داخل المشروع البِنيوي، بل أخطر أعداء المشروع البِنيوي ذاته هو المنهج التجريبي بجبريته الجديدة؛ جبرية يُمثِّل العلم أحد طرفيها، بينما تُمثِّل جبرية البِنى اللغوية والأنساق العامة طرفها الثاني."(٣)

(١) زرفاوي، **الكتابة الزرقاء**، مرجع سابق، ص٤٤.

(٢) فوكوياما، فرانسيس. **نهاية الإنسان**، ترجمة: أحمد مستجير، القاهرة: إصدارات سطور، ط١، ٢٠٠٢م، ص١٣.

(٣) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٢١٧.

فإذا كانت البِنيوية تعادي الذات لإرضاء المنهج التجريبي، الذي توسَّمت في الخضوع له تحقيق العلمية المنشودة، التي ستُقوِّم الاعوجاج الذي رسَّخته الذاتية في العلوم الإنسانية؛ فإنَّ هذه المعاداة مثَّلت نقطة اتفاق التفَّ حولها جُلُّ البِنيويين على اختلاف مشاربهم. و"ما يهمنا هنا أنَّ البِنيويين، ومن بينهم بارت ولاكان وفوكو، يتفقون على كبت الذات وتفتيتها. إنَّ إجماع البِنيويين على كبت الذات، أو الهروب منها، أو حتى تفتيتها، لم ينشأ من فراغ؛ فقد اجتمعت تركيبة فريدة من العوامل الفلسفية واللغوية والنقدية، بل السياسية أدَّت إلى أنَّ الذات المستقلة لا تتفق مع الأفكار البِنيوية الجديدة فلسفياً. لقد أصبحت التجريبية هي البديل الجديد للشكِّ مع بداية القرن العشرين." [1]

وهكذا تحوَّلت الذات إلى مجرَّد وَهْم لا حقيقة له، ولم تعد البشرية تتغنّى بتمجيد الذات، وإثبات قدراتها العظيمة، وعبقريتها الفذَّة، بعد ما تبيَّن لها أنَّ كل ذلك وَهْم كانت تُضلِّل به نفسها. وعلى هذا النحو كان غولتييه ينظر إلى الإنسان، ويَعُدُّ ذلك نزعة بوفارية. والبوفارية عنده تعني "تلك القدرة المعطاة للإنسان، كيما يتصوَّر نفسه مُغايِراً لما هو كائن عليه. وعلى هذا، فإنَّ البشر مُمثِّلي ومشاهدي الأوهام التي يخلقونها يوهمون أنفسهم بأنَّهم الذات الشخصية للفكر، أو الحرية، أو النشاط، أو الإرادة."[2]

وإذا كانت البِنيوية قد ترسَّمت الخطى ذاتها، وسارت على الطريق نفسه من تجريد الذات من إمكاناتها الشخصية، وقدراتها الذاتية، فهذا لا يعني إلا شيئاً واحداً، هو أنَّ البِنيوية ليست سوى فلسفة موت الإنسان. "تلكم هي النتيجة التي يخلُص إليها على ما يبدو في أيامنا هذه، تأويل مجرَّد ومذهبي للبِنيوية... تزعم أنَّها تردُّ كل واقع إلى البِنية، من دون أنْ ترجع أبداً من البِنية إلى النشاط الإنساني الـمُولِّد لها... إنَّ مفهوم البِنية في أيامنا هذه يحمل فلسفة تُمثِّل في طبيعتها الدوغماتية نقطة الوصول لفلسفة موت الإنسان."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٢١٤.

(٢) غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق، ص٧.

(٣) المرجع السابق، ص١٢-١٣.

فإذا أصبح الفعل خارج دائرة الإنسان، وأصبحت البِنية قادرة علىٰ تحقيق الفاعلية من دون الرجوع إلىٰ الإنسان، فهذا يعني أنَّ الإنسان -بهذا المنظور البِنيوي- قد أصبح هباءً مُنْبَثّاً. ويعني أيضاً أنَّ البِنيوية قد انتقلت لتطرح نفسها علىٰ أساس أنَّها فلسفة، لا منهجية علمية، تنشد الموضوعية في العلوم الإنسانية. "وهكذا لم تعد البِنيوية مجرَّد حركة منهجية علمية، تُبرِّر أهمية مفهوم البِنية في تفسير الظواهر الفيزيائية والبيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية والتاريخية، بل أصبحت شيئاً أكثر من مجرَّد تطبيق للتحليل البِنيوي علىٰ بعض المجالات العلمية؛ إذ صارت المحور الذي تدور حوله المشكلة الجذرية الكبرىٰ التي تواجه عصرنا بأسره، ألا وهي: مَن يكون البشر اليوم بإزاء أنظمتهم؟ وما الذي أصبح في وسعهم الآن أنْ يفعلوه لمواجهة تلك الأنظمة؟."[1]

ولعلَّ هذا الطرح المستفيض لموقف البِنيوية من الذات يضعنا -بكل جلاء ووضوح- أمام الحقيقة الـمُرَّة التي طالما عمل البِنيويون علىٰ ترسيخها، وهي أنَّ العلمية المنشودة في المنهج لا تتحقق إلا بقتل الانسان.

## رابعاً: البِنيوية وموت التاريخ

إذا كان دي سوسير -من خلال ثنائية التزامن والتعاقب- هو واضع حجر الأساس لفلسفة قتل الذات، فإنَّه أسَّس أيضاً -من خلال الثنائية نفسها- لموت التاريخ بتفضيله ثنائية التزامني علىٰ التعاقبي. وهو يعتقد اعتقاداً جازماً أنَّ علم اللغة الحديث لن يأخذ موضوعيته ثمَّ صدقيته إلا إذا اعتمد التزامني بدل التعاقبي؛ إذ يرىٰ "أنَّ دراسة علم اللغة التزامني هي الكفيلة بالعثور علىٰ بِنية اللغة ونظامها المستقر. في حين أنَّ علم اللغة التعاقبي لا يصح إلا بالاستناد إلىٰ علم اللغة التزامني."[2] وبذلك يكون قد وقَّع قسيمة الطلاق بين البِنية والتاريخ. "إنَّ أول معالم الطلاق بين البِنية والتاريخ قد ارتسم من البدء لدىٰ دي سوسير نفسه. فالمتفارق ليس في نظره بنيانياً إلا أنَّه انطلاق من هذه الـمُسَلَّمة."[3]

---

(١) إبراهيم، زكريا. **مشكلة البنية**، القاهرة: مكتبة مصر الجديدة، د.ت، ص٢٥.

(٢) إبراهيم، **معرفة الآخر**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٣) غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٠.

وهكذا يتبيَّن لنا أنَّ التزامنية التي تحمَّس لها دي سوسير، ورأى أنَّها القطب الوحيد لإنشاء علم لغة حديث، هي التزامنية التي تعني -في وجهها الآخر- قتل التاريخ، والتخلُّص منه؛ لما يُحدِثه هذا الأخير من خلل في تحقيق العلمية. ولهذا، "فإنَّ البِنيوية -تأسيساً على آراء سوسير في البِنيوية اللغوية- تنفي عنصر الزمن أو التاريخ كعامل مُؤثِّر في تحديد الدلالة. فالزمن عنصر مستبعد كما في الجبر أو علم التبويب. فما يتم تحديده هو تشابهات بنائية ووظيفية بدلاً من حتمية تتابعية."(١)

إذن، يمكن القول إنَّ ثورة البِنيويين على التاريخ مستمدة -حقيقةً- من الـمُؤسِّس الأول لعلم اللغة الحديث دي سوسير. فإذا كانت البِنيوية قد أعلنت ثورتها وتمردها وانفصالها على التاريخ، فإنَّ ذلك يدل على الولاء المطلق لثورة دي سوسير على التاريخ. "فواسطة العقد في دروس دي سوسير تتمثَّل في إرساء نقض مقولة التاريخ، من حيث هي السلطة المطلقة على صعيد المعرفة، وذلك بترشيح البديل المنهجي لفحص الظواهر. وهي مقولة الآنية التي ستكون بمثابة النطفة التي حملت الجنين البِنيوي."(٢)

لقد شكَّل التاريخ عائقاً أمام تحقيق العلمية التي ينشدها البِنيويون لإغراقه في الذاتية؛ لذا كان لزاماً التخلُّص منه حتى تستطيع العلوم الإنسانية تحقيق نتائج دقيقة في الموضوعية. ومن ثَمَّ، فإنَّ شتراوس لم يتوانَ عن التضحية بالتاريخ ليُلحِق الأنثروبولوجيا بقائمة العلوم الموضوعية، فاختار عيِّنة دراسته قبائل بدائية لا تاريخ لها. "إنَّ اختيار شتراوس لقبائل هندية بدائية للغاية في أمريكا اللاتينية؛ أي مجتمعات تعيد بِنيتها إنتاج ذاتها إلى ما لا نهاية، بدون تغيير يذكر؛ أي مجتمعات هي بمعنى من المعاني بلا تاريخ. وتطبيق النموذج اللغوي عليها لوصف هذه البِنية التي تُكرِّر نفسها لا يعني صحةً وتسليماً بما تذهب إليه أنثروبولوجية شتراوس." (٣)

وإذا كان التاريخ يرتكز على التعاقبية التي تبدو أشبه بالذاكرة التي تحتفظ بإنجازات الذات، فإنَّه يُمثِّل -في المنظور البِنيوي- بوابة الذات التي تُبعِد البحث الإنساني عن العلمية،

---

(١) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

(٢) المسدي، عبد السلام. **قضية البنيوية: دراسة ونماذج**، تونس: منشورات دار أمية، ط١، ١٩٩١م، ص١٢.

(٣) إبراهيم، **معرفة الآخر**، مرجع سابق، ص٢٣.

فتحرمه من تطلُّعه إلىٰ تبوُّؤ مكانة بجانب العلوم التجريبية. ولهذا، فقد وجدنا ميشال فوكو -في قانون "الحالات الثلاث"- يُجرِّد إنسان ما قبل القرن الثامن عشر من أيِّ فاعلية جوهرية في التاريخ. وبالمثل، فقد استند نقد غارودي إلىٰ هذه المغالطة التي حاول فوكو إقناعنا بها. فغارودي حين "ينتقل لنقد قانون الحالات الثلاث الذي شرحه ميشال فوكو لوصف بِنية التعاقب المعرفي في أوروبا، يُؤكِّد شكَّه بفاعلية وصف فوكو لتطوُّر بِنية المعرفة الأوروبية؛ لأنَّها تُجرِّد الإنسان قبل القرن الثامن عشر من أيَّة فاعلية جوهرية في التاريخ. وهذا يعني أنَّ الإنسان إلىٰ مطلع ذلك التاريخ كان من ناحية ضمنية يستغني عن كل ذات للمعرفة والتاريخ."[1]

وعلىٰ نفس الدرب، سار ألتوسير مُؤكِّداً تبنّيه فكرة رفض التاريخ، ضامّاً صوته إلىٰ صوت كلٍّ من شتراوس وفوكو؛ إذ رأىٰ في التاريخ العائق الوحيد الأوحد الذي يَحول دون ارتقاء العلوم الإنسانية إلىٰ مستوىٰ العلوم التجريبية. وإذا كان رفض التاريخ هو الذي يُحقِّق العلمية في نظر ألتوسير، فإنَّ غارودي رأىٰ أنَّ محاولةً علىٰ هذا المنوال لن يُكتَب لها النجاح؛ "لأنَّها تنص علىٰ أنَّنا لا نستطيع منح العلوم الإنسانية قوام العلم الحقيقي إلا إذا استبعدنا الإنسان أولاً من تاريخه، بحيث لا نعود نرىٰ في هذا الإنسان وفي تاريخه سوىٰ محصلة لصراع البِنىٰ وحده."[2]

لكي يموت الإنسان، ويختفي من التاريخ؛ فإنَّه يتعيَّن سلوك طريق وحيد أوحد، هو تبنّي التزامنية بدل التعاقبية. والتزامنية في المفهوم البِنيوي ليست مجرَّد إجراء منهجي تفرضه الصرامة العلمية، بقدْر ما هي فلسفة تهدف إلىٰ اقتلاع الإنسان من جذوره بفصله عن تاريخه." فإذا كان التعاقب يعني وجود ذات شاهدة علىٰ مجرىٰ التغيير والانتقال بالظاهرة من حال إلىٰ حال، بل قد تتدخل الذات في هذا الانتقال، فإنَّ التزامن هو منطق تغييب الذات، أو بعبارة أدق: منطق المقولات المتعالية بلا ذات، أو منطق المؤسسة الاجتماعية التي تخلق نظامها دون أنْ تحيل إلىٰ ذات."[3] وإذا كان هدف البِنيويين المنشود هو الوصول بالعلوم الإنسانية إلىٰ مستوىٰ العلوم التجريبية، وهو ما حتَّم عليهم دفع ضريبة كبيرة تمثَّلت في التضحية بالذات، فإنَّهم لن يتوانوا -لتحقيق الغاية نفسها- عن التضحية بالتاريخ .

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣.

(٣) إبراهيم، **معرفة الآخر**، مرجع سابق، ص٦٤.

## خامساً: أعلام البِنيوية ومسألة "موت الإنسان"

إنَّ طبيعة البحث تتطلب تقديم أربعة نماذج، يتجلّى من خلال مواقفها، موقف البِنيوية المتأدلجة من الإنسان (ليفي شتراوس، ميشال فوكو، لاكان، ألتوسير)، ولكنَّ ضيق المساحة البحثية حال دون ذلك؛ ما اضطرنا إلى الاقتصار على نموذج واحد منها. وبالرغم من أهمية طرْح فوكو في هذا الجانب، وبخاصة في كتابه "الكلمات والأشياء"، فقد عدلنا عنه إلى شتراوس بوصفه الفرد الـمُؤسِّس، والشخصية المحورية في الفكر البِنيوي، والمرجعية الرئيسة لأقطاب هذا الفكر، بمَن فيهم فوكو.

لقد لمع نجم شتراوس بوصفه الشخصية الأُولى التي استطاعت نقل النموذج اللغوي البِنيوي من مجال اللغة إلى مجال الأنثروبولوجيا، وهو يُعَدُّ الرجل الثاني بعد دي سوسير من حيث الأهمية والتأثير والإسهام في رفد حركة البِنيوية. فإذا كان دي سوسير الرجل الأول الـمُنظِّر للفلسفة البِنيوية، فإنَّ شتراوس هو الرجل الثاني الذي قدَّم للبِنيوية فتحاً ما كانت تحلم به حين نجح في نقلها من مجال اللغة إلى مجال آخر غير لغوي. فقد كانت "نقطة البداية الثانية حينما طبَّق ليفي شتراوس بعد ذلك بأربعين عاماً النموذج اللغوي على محيط غير اللغة، وهو الدراسة الأنثروبولوجية. وبذلك فتح الباب على مصراعيه أمام تطبيق ذلك النموذج اللغوي على مجالات أُخرى للدراسة، ومن بينها الأدب بطبيعة الحال."[1] والجديد الذي جاء به شتراوس، وجعله ينجح في تطبيق النموذج اللغوي على الأنثروبولوجيا، هو عدوله عن اعتبار البِنيات الأسطورية بِنيات اجتماعية، والنظر إليها على أساس أنَّها بِنيات لغوية. "وإذا كان شتراوس قد أوجد تطابقاً بين اللغة والأسطورة، واللغة وبِنية المجتمعات البدائية؛ اللغة والموسيقى، واللغة وعلوم إنسانية أُخرى تدخل ضمن اهتمامه الخاص، فإنَّ هذا التطابق هو من تحصيل الانطلاق المسبق من عَدِّ النموذج اللغوي نموذجاً قياسياً، لا يرقى الشكُّ إلى صحته."[2]

---

(١) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٢٢٣.

(٢) إبراهيم، **معرفة الآخر**، مرجع سابق، ص٢٣-٢٤.

لقد تمثَّلت جهود شتراوس في قدرته على نقل النموذج اللساني إلى مجال غير لساني، مستفيداً من الصرامة العلمية التي يتيحها هذا النموذج. وبذلك تمكَّن من تقديم دراسة وصفية محايدة، بعيداً عن الذات والتاريخ، بصورة لم تعهدها الدراسات الأنثروبولوجية السابقة عليه. "لقد تمكَّن شتراوس من خلخلة هذا التمركز الغربي للذات عندما ردَّ اعتبار الشعوب اللاكتابية، وجعلها لا تقل منطقية عن منطقية الإنسان الأوروبي، متابعاً في ذلك نموذج سوسير اللغوي؛ النموذج الذي اقتضى منه أنْ يتخلّى عن اعتبار الإنسان الأوروبي معياراً من ناحية، وأنْ يجعل من المجتمع موضوعاً يمكن تحديده في لحظة تزامنية من ناحية ثانية."[1]

وبهذا الإنجاز، نال شتراوس شهرته وتأثيره في الفكر البِنيوي؛ فهو رائد الانقلاب الفكري والفلسفي في التوجُّه البِنيوي؛ إذ رأى كثير من الدارسين أنَّ الفلسفة البِنيوية "تنطوي على منظور فكري خاص يحمل في طياته انقلاباً فلسفياً حقيقياً... ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه فوكو حين قال: إنَّ النقطة التي شهدت هذه القطيعة إنَّما تقع على وجه التحديد يوم كشف لنا ليفي شتراوس بالنسبة للمجتمعات، ولاكان بالنسبة إلى اللاشعور عن وجود احتمال كبير في أنْ يكون المعنى مجرَّد تأثير سطحي. وعندما بيَّن لنا كلٌّ منهما أنَّ ما قد وُجِد قبلنا، وأنَّ ما يدعمنا في المكان والزمان، إنْ هو إلا النسق."[2]

وقد أُعجِب فوكو بشتراوس الذي وجد في فلسفته الجديدة ما يدعم آراءه الفلسفية القائلة بقتل الإنسان. ولهذا، فليس مستغرباً ما يحظى بها شتراوس من حفاوة في كتابات فوكو؛ فقد وجد أنَّ شتراوس يلبي له حاجة في نفسه لم يجدها إلا عنده، أو عند الذين ساروا على خطاه. يقول فوكو في ذلك: "فاكتشافات ليفي شتراوس ولاكان ودوميزيل تنتمي إلى ما اصطُلِح على تسميته بالعلوم الإنسانية، إلا أنَّ الخصوصية تكمن في كون هذه الأبحاث جميعها لا تمحو الصورة التقليدية التي سبق أنْ كوَّنها عن الإنسان فحسب، بل تهدف كلها في رأيي إلى جعل فكرة الإنسان ذاتها غير مجدية، وذلك على مستوى البحث والتفكير. وإنَّ أقدم ميراث آن أوان التخلُّص منه هو النزعة الإنسانية."[3]

---

(١) المرجع السابق، ص٥٨.

(٢) إبراهيم، **مشكلة البنية**، مرجع سابق، ص٢٣.

(٣) فوكو، ميشال. **هم الحقيقة**، الجزائر: منشورات اختلاف، ط١، ٢٠٠٦م، ص١١.

ولم يكن لشتراوس أنْ يحظىٰ بهذه المكانة والمنزلة من أصدقائه البِنيويين لولا أنَّه توصَّل إلىٰ نقطة الإجماع التي يلتقي عندها كل البِنيويين، وهي قتل الإنسان. والحقيقة أنَّ الإنجاز الذي قدَّمه شتراوس في مجال الأنثروبولوجيا، وصفَّق له البِنيويون كثيراً، هو الفلسفة التي تقتل الإنسان، وتستبدل النسق اللغوي به. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ شتراوس لم يُخفِ عداءه للذات، وبذل كل ما في وسعه لإبعادها؛ حتىٰ إنَّه أوهمنا أنَّنا إذا استطعنا نفي الذات، فإنَّ الفروق التي كانت تُعوِّق البحث العلمي ستختفي من واقعنا، ولا سيما تلك التي بين السحري والعلمي، والخيالي والواقعي. "والواقع أنَّ الاختلاف القائم بين التفكير الأسطوري والتفكير العلمي لا يُمثِّل خلافاً جوهرياً يجعل لكلٍّ منهما طبيعة خاصة مستقلة... وحين يقول ليفي شتراوس: "إنَّ التفكير السحري ليس مجرَّد بداية، أو مجرَّد جزء من كلٍّ لم يتحقَّق بعدُ، بل إنّه يكون نظاماً أو نسقاً واضح المعالم، مستقلاً من هذه الناحية عن ذلك النظام أو النسق الآخر الذي سيُؤلِّفه العلم، اللهم إلا إذا راعينا ذلك التشابه الصوري الذي يجمع بينهما، والذي يجعل من الأول منهما ضرباً من التعبير المجازي عن الثاني"، فإنه لا يريد بهذه العبارة إقامة فاصل حاسم بين التفكير الأسطوري والتفكير العلمي، بل هو يريد –علىٰ العكس– الكشف عن أوجه القرابة التي تجمع بينهما."[(١)]

إنَّ قتل الذات ورفضها هو مُسَلَّمة انطلق منها شتراوس لإبراز التميز الذي اختصت به فلسفته، التي تُعنىٰ بالموضوعية المحضة بدل الموضوعية الذاتية التي كانت تُميِّز العلوم الإنسانية. "وهكذا فإنَّ طلب الموضوعية العادل الذي حمل ليفي شتراوس علىٰ القول: "ينبغي أنْ نفهم الكائن بالقياس إلىٰ نفسه، لا بالقياس إلىٰ أنا"، يجنح رويداً رويداً نحو نزعة وضعية جديدة، تدَّعي نظير القديمة الوصول إلىٰ واقع موضوعي يكون هو حقيقة الواقع بدون إنسان." [(٢)]

وقد برَّر شتراوس رفضه للذات، ودعوته الصريحة إلىٰ قتلها، من خلال ما لاحظه من اشتراك بين الإنسان واللغة، في خضوع كلٍّ منهما لنظام كلي. ولـمّا كانت اللغة هي أسبق في الوجود من الإنسان، فإنَّ النظام الذي يخضع له هو نظام اللغة. أمّا تلك الذاتية التي تشتغل

(١) إبراهيم، **مشكلة البنية**، مرجع سابق، ص٩٢.

(٢) غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٩.

خارج النظام فلا بُدَّ من وضع حَدٍّ لها. وهكذا يحاول إقناعنا "بوجود بِنية كلية في العقل الإنساني، وهو ما يلمح إليه شتراوس."[١]

إذن، فشتراوس يؤمن بوجود بِنية كلية مسبقة، تحكم الكون كله، وهي البِنية التي تقبع في عقل الإنسان، وتتحكَّم فيه كما تتحكَّم في غيره من أجزاء الكون. فعن طريق هذه البِنية الكلية القامعة، تحوَّل الإنسان من الفعلية إلى المفعولية. يقول شتراوس في ذلك: "حين ننظر إلى جميع المنجزات الفكرية للإنسان، بقدْر ما جُرِّبت عبر العالَم كله، نجد أنَّ القاسم المشترك بينها، هو دائماً إدخال نظام من نمط ما. وإذا كان هذا يُمثِّل حاجة أساسية للنظام في العقل الإنساني، وما دام العقل الإنساني بعد كل حساب ليس سوى جزء من الكون، فإنَّ الحاجة ربما كانت موجودة؛ لأنَّ ثمَّة نظاماً في الكون، ولأنَّ الكون ليس في حالة من الفوضى."[٢]

لقد حاول شتراوس أنْ يقنع قارئه أنَّ البِنية الكلية هي الفاعلة، وأنَّ النظام الموحد هو الذي يحكم، أمّا الذات الإنسانية الفاعلة فلا وجود لها. والذي ينبغي أنْ نُؤكِّده في هذه القضية هو أنَّ شتراوس لم يلجأ إلى الدراسة العلمية المحايدة، وإنَّما انطلق من تحيُّز؛ إذ وضع النتيجة قبل أنْ تبدأ الدراسة. ولذلك نجده يختار العيِّنة التي توصِله إلى النتيجة التي حدَّدها سلفاً. فقد "بادر شتراوس عمله الميداني في حقل الأنثروبولوجيا بدراسة المجتمعات اللاكتابية في البرازيل، ومناطق الهنود الأمريكيين الشماليين. هذه المجتمعات التي وجد فيها واقعاً لا زمانياً، واقعاً يعيد إنتاج نفسه باجترارية لا تنتهي."[٣]

وهذا يُبيِّن لنا بوضوح أنَّ جهد شتراوس لم يقف عند حَدِّ نقل الأنثروبولوجيا إلى الحقول اللغوية فحسب، بل تعدّى دوره إلى ترسيخ فلسفة موت الإنسان. أمّا موقفه من التاريخ فكان منهجية وفلسفة تبنّاها منذ اللحظة التي قرَّر فيها التخلّي عن البِنيوية بوصفها منهجاً، وتبنّي البِنيوية بوصفها فلسفة؛ حتى يتمكَّن من التأسيس لعلم إنساني جديد يولد خارج لحظة الزمن.

---

(١) حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٢٢٦.

(٢) Claud levi strauss – myth and meaning ، نقلاً عن:

– حمودة، **المرايا المحدبة**، مرجع سابق، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٣) إبراهيم، **معرفة الآخر**، مرجع سابق، ص٥٥.

لقد كان "موقف ليفي شتراوس الفلسفي يتَّخذ منذ البداية طابع المعارضة الشديدة لكل ما اصطلحنا على تسميته باسم فلسفات التاريخ؛ نظراً لأنَّه لا يُسلِّم بمبدأ قياس التاريخ بالالتجاء إلى معايير الارتقاء والتحوُّل والتقدُّم والتطوُّر... والظاهر أنَّ كل جهد ليفي شتراوس الفلسفي قد انحصر في التساؤل عن مدى شرعية تلك المفاهيم التي طالما أحالها فلاسفة التاريخ بشيء من السذاجة إلى بديهيات."(١) فالتاريخ كما يراه شتراوس يقف حجر عثرة أمام الحقيقة العلمية التي أثبتتها الدراسات الوصفية المحايدة، والتي أثبتت أنَّ بِنية العقل البشري واحدة، وأنَّه لا أصل لما يبثُّه التاريخ من وجود مرحلتين؛ مرحلة البداوة، ومرحلة الحضارة.

والحقيقة أنَّه لا وجود إلا لمرحلة واحدة، هي البِنية الكلية المهيمنة التي تنفي التنافر الذي يشيعه التاريخ بين العلم والأسطورة؛ ذلك "أنَّ بين العلم والأسطورة وحدة عميقة، ألا وهي تلك الوحدة الأصلية التي تسم بطابعها كل أشكال النشاط الرمزي، من حيث هو عملية بناء. ولهذا نجد ليفي شتراوس يستبعد تماماً مبدأ التاريخية، رافضاً فكرة تكوُّن العقل البشري على سبيل الارتقاء، ما دام من شأن هذه الفكرة القول بمرور العقل البشري عبر مراحل تطورية متعاقبة."(٢)

ويتجلّى موقف شتراوس من التاريخ، وعداؤه الشديد له، من خلال ردوده على الفلسفة الوجودية، وردِّه على سارتر في أثناء تخلّي شتراوس عن النظر إلى البِنيوية بوصفها منهجية علمية، وتبنّيه إيّاها على أساس أنَّها فلسفة تقود الحياة. ولهذا، فقد كانت ردوده على سارتر من قبيل مواجهة فلسفة لنظيرتها التي تزاحمها على ريادة الكون.

لقد انطلق سارتر في وجوديته من تبنّي التاريخ، والاعتقاد أنَّه ينتج البِنى؛ إذ قال: "إنَّنا نلاحظ أنَّ البِنى إذا طرحت في ذاتها كما يفعل بعض البِنيويين، هي تركيبات زائفة... لكنَّ المزعج في المذهب البِنيوي الجذري، حيث للتاريخ مظاهر خارجية، وعدم لزوم بالنسبة لهذا

(١) إبراهيم، **مشكلة البنية**، مرجع سابق، ص٩١.

(٢) المرجع السابق، ص٩٣.

التنظيم المتبنين أو ذاك، هو أنَّه يضرب صفحاً عن الوجه المقابل الجدلي، ولا يُقِرُّ بأنَّ التاريخ ينتج بدوره البِنىٰ."[1] ومن منظور إيديولوجي صرف، يأتي ردُّ شتراوس علىٰ سارتر، مُفنِّداً فلسفة الذات، ومُكرِّساً -في الآن نفسه- فلسفة البِنية، ليضع حَدّاً فاصلاً بين عهد الذات الذي جاءت به الفلسفة الوجودية، وعهد البِنية الذي يقوم علىٰ أساس أنَّه لا شيء يسبق البِنية.

من هذا المنطلق، جاء ردُّ شتراوس الذي اتَّهم فيه سارتر بالإغراق في الذاتية، والبُعْد عن الموضوعية، فقال: "سارتر بات أسير الكوجيتو الخاص به. أمّا كوجيتو ديكارت فكان يسمح بمقاربة الكلي والعالمي، ولكنْ شرط أنْ يبقىٰ نفسياً وفردياً. ولم يفعل سارتر عندما أضفىٰ طابعاً اجتماعياً علىٰ الكوجيتو سوىٰ الانتقال من سجن إلىٰ سجن آخر؛ أي إنَّه جعل من الجماعة والعصر إطاراً زمنياً للذات الفردية."[2] وبهذا الجهد المضني يكون شتراوس قد ذلَّل الطريق لـمَن بعده من البِنيويين، حين وضع أمامهم نظرية جاهزة عن فلسفة موت الإنسان، وموت التاريخ، وهيمنة البِنية. "ومن هنا، لن يتردد بِنيويو الجيل التالي لليفي شتراوس في الانتقال إلىٰ الحدِّ الذي سيقود إلىٰ تخيُّل التاريخ هو محض اشتغال للبِنية. تاريخ بلا مبادرة تاريخية إنسانية، تاريخ بلا بشر. فنراهم يعلنون بلسان فوكو أنَّه بعد إعلان نيتشه عن موت الإله، فإنَّ ما يتأكَّد في أيامنا هذه ليس غياب الله أو موته، بقدر ما أنَّه نهاية الإنسان." [3]

وبالرغم من أنَّ فوكو قد عُرِف بهذه المقولات الصادمة عن موت الإنسان ونهايته العاجلة -لأنَّه طارئ، وليس عميق الجذور كما قد نتوهم- واشتُهِر بها، وبخاصة حين أعلن في خاتمة كتابه "الكلمات والأشياء" "أنَّ الإنسان ليس أقدم مشكلة، ولا أثبتها من بين المشاكل التي واجهتها المعرفة البشرية... وأنَّه اختراع حديث العهد، وصورة لم يتجاوز عمرها مائتي سنة. إنَّه انعطاف في معرفتنا، وسيختفي الإنسان حتماً عندما تتَّخذ المعرفة شكلاً آخرَ."[4]

---

(١) إبراهيم، **معرفة الآخر**، مرجع سابق، ص٦٤-٦٥.

(٢) شتراوس، كلود ليفي. **الفكر البّري**، ترجمة: نظير جاهل، بيروت: المؤسسة الجامعية، ط١، ١٩٨٤م، ص٢٩٨.

(٣) غارودي، **البنيوية فلسفة موت الإنسان**، مرجع سابق، ص٢٩.

(٤) فوكو، ميشال. **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي، ط١، ١٩٩٠م، ص٢٨٣-٢٨٤.

ومع ذلك، يبقىٰ شتراوس هو الرائد الفعلي لهذا الاتجاه الجديد، وصاحب الفضل الثاني علىٰ الفكر البِنيوي بعد دي سوسير. أمّا البِنيويون الآخرون، بمَن فيهم فوكو، فتبَعٌ له، وعالة علىٰ أفكاره؛ فهو الذي نحت من صخر، وأوجد من عدم نظرية بِنيوية جديدة، كانت إنجيلاً لكل البِنيويين الذين ساروا علىٰ خطاه.

**خاتمة:**

بعد هذه الجولة التي تَعرَّفْنا خلالها الحقيقة الصادمة التي آمن بها الفكر البِنيوي، وروَّج لها، وعمل عقوداً من الزمن علىٰ تكريس معالمها؛ نكون قد وصلنا إلىٰ نهاية هذا البحث، وخرجنا بمجموعة من النتائج التي يمكن إجمالها فيما يأتي:

- الفكر الأوروبي يعيش أزمة حقيقية، وهو يشعر في داخل نفسه أنَّ هذه الأزمة الحادة آخذة إيّاه -لا محالة- إلىٰ نهايته الحتمية؛ لذا سارع إلىٰ إنهاء الحياة قبل أنْ تُنهيه.
- فلسفة نيتشه القائلة بموت الإله هي سبب الأزمة في أوروبا.
- الفراغ الذي شعر به الأوروبيون نتيجة انسحاب الإله من حياتهم، جعلهم يستبدلون به آلهة كثيرة، بما في ذلك البِنية.
- بدء مشكلة البِنية من اليوم الذي أعلن فيه شتراوس تحويل المنهجية العلمية للمقاربة البِنيوية إلىٰ فلسفة.
- استحالة قيام حياة الإنسان من دون علوم إنسان.
- تعذُّر وجود علوم إنسانية من دون ذاتية وتاريخ.
- مجانبة شتراوس الحقيقة والواقع حين نادىٰ بفكرة "موت الإنسان"، وروَّج لها؛ إذ إنَّها قامت علىٰ مغالطة، تتمثَّل في اختيار مجتمعات ليس لها تاريخ.

الفصل الرابع:

# صورة الإنسان في الإعلام الغربي
# من تحليل الفكر الاتصالي إلى الواقع الإعلامي

هشام المكي[1]

**مقدمة:**

نحاول في هذا البحث تقصّي صورة الإنسان في الفكر الاتصالي والإعلامي الغربي، ونقصد بذلك محاولة تعرُّف صورته في الأدبيات الغربية الـمُنظِّرة للإعلام والاتصال، وفي مختلف النظريات الإعلامية؛ لنفهم مُسوِّغات تقديم الإنسان -عملياً- في الإعلام الغربي بالصورة التي نعرفها جميعاً: سند إعلاني، وجسد مستباح، ومادة إخبارية ... فنربط ربطاً منطقياً بين التصوُّر النظري الذي أدركنا معالمه ودواعيه وما يستند إليه من مقدمات، والصورة الإعلامية الذي يظهر فيها الإنسان في المواد الإعلامية الغربية.

ولتحقيق هذه الغاية، لا بُدَّ من تذليل عقبتين، وحل إشكاليتين. أمّا العقبة الأُولى فهي تسويغ صيغة التعميم في الخطاب؛ ذلك أنَّ النظريات الإعلامية عديدة، ومن الصعب تحليل صورة الإنسان في كلٍّ منها؛ ما يتطلَّب إجراءً منهجياً يُمكِن به حلّ إشكالية التعميم. وأمّا العقبة الثانية فتكمن في المنهجية التي تساعدنا على تعرُّف صورة الإنسان في تلك النظريات؛ إذ إنَّ البحث في النظريات الإعلامية عن عبارات صريحة تشرح تصوُّرها للإنسان هو أمر شائك مُعقَّد، فضلاً عن أنَّ ذلك ليس من أولوياتها التي وُضِعت أصلاً لتفسير العملية الإعلامية وتحسينها.

وقد أفردنا القسم الأوَّل من البحث لبيان المنهجية التي تمنحنا شرعية تعميم خطابنا عن النظريات الإعلامية المختلفة، وعرض الأداة التحليلية التي تُمكِّننا من الكشف عن

---

(١) دكتوراه في التواصل، جامعة محمد الأول، أستاذ التواصل، شعبة الإدارة والتجارة، المدرسة الوطنية للتجارة والتسيير، جامعة محمد بن عبد الله، فاس- المغرب، البريد الإلكتروني: hich.elmakki@gmail.com

صورة الإنسان في النظريات الإعلامية الغربية، وذلك باستعراض المجموعات الكبرىٰ التي تنتظم فيها النظريات الإعلامية، فضلاً عن إثبات انتمائها إلىٰ نظام واحد، تتفرَّع منه ثلاث مجموعات ثانوية، لكلٍّ منها استعارتها الذهنية الخاصة، ومرجعيتها الفلسفية التي تنتمي إليها. وعلىٰ هذا، يجوز لنا أنْ نبحث عن صورة الإنسان في الإعلام الغربي عامة عن طريق تحليل ذلك النظام ومجموعاته الثانوية. وهذا يُحتِّم علينا الاستعانة بأداة تحليلية ملائمة، هي النموذج المعرفي عند عبد الوهاب المسيري.

أمّا القسم الثاني فخُصِّص لعرض ملامح صورة الإنسان في الإعلام الغربي وتفسيرها، وربط كل نتيجة تحليلية نتوصَّل إليها بنماذج من المضامين الإعلامية السائدة.

ويمكن إجمال أهمية البحث في ما يأتي:

- عدم الوقوف عند الصور التي يُقدَّم بها الإنسان في الإعلام الغربي مباشرة؛ لأنَّ ذلك مجرَّد عوارض ونتائج لتصوُّر إبستمولوجي خاص مستبطن في النظريات الإعلامية والفكر الاتصالي. ولهذا يجب تحليل صورة الإنسان في الفكر الاتصالي الغربي، بحيث تغدو أشكال التقديم في المخرجات الإعلامية مفهومة تلقائياً بفهم منطلقاتها والأسس التي استندت إليها، وهذا ما يميز بحثنا من أغلب الأبحاث التي تتوسَّل بأداة تحليل المضمون الإعلامي، بوصفها أداة رئيسة، وهو ما نَعُدُّه مجرَّد أداة مساعدة لاختبار النتائج فقط.

- تفرُّد البحث بخطة منهجية أصيلة، تبدأ بتناول الأسس المعرفية عوضاً عن النماذج الإعلامية الـمُروَّجة التي هي مجرَّد نتائج لتلك الأسس، وتنتهي الخطة بالبحث عن المشترك بين النظريات الإعلامية المختلفة، مُثبِتةً وجود نظام عام يجمعها، وهو قابل للدراسة والتحليل.

- كشف البحث عن نظام معرفي عام تشترك فيه كل النظريات الإعلامية؛ ما يُسهِّل علينا التحدُّث عن الإعلام بصيغة التعميم، ما دمنا نضع في أذهاننا ذلك النظام، ونختبر مقولاتنا به.

- عدم استناد البحث -في استخراجه صورة الإنسان- إلى تصوُّرات جاهزة، أو نتائج دراسات سابقة، وتوسُّله بالأدوات التحليلية خاصته لاستخراج صورة الإنسان في الإعلام الغربي على نحوٍ أصيل علمي، وهو ما جاء مُتوافِقاً مع ما نلاحظه في واقع التقديم الإعلامي للإنسان.

## أولاً: مقدمات منهجية

**نظريات الاتصال الجماهيري:**[1]

مَرَّ تطوُّر النظريات الإعلامية الـمُؤسِّسة بأربع مراحل أساسية، اختلفت نظرة الباحثين إليها باختلاف درجة قوَّة التأثير لرسائل وسائل الإعلام والاتصال في جمهورها؛ لذا بدأ الباحثون بمرحلة التأثيرات الفعالة، فمرحلة التأثيرات المحدودة، فمرحلة التأثيرات المعتدلة، فمرحلة التأثيرات الفعالة من جديد.

ويُمكِن إجمال خصائص كل مرحلة من هذه المراحل على النحو الآتي:[2]

- مرحلة التأثيرات الفعالة: ارتبطت هذه المرحلة بدراسات الاتصال الأُولى التي عاصرت الحربين العالميتين، والتي تأثَّرت بمفردات علم النفس السلوكي؛ إذ سادت قناعة عامة بأنَّ وسائل الإعلام والاتصال تُمثِّل قوَّة قادرة على تشكيل الرأي العام بصورة فاعلة حتمية.

- مرحلة التأثيرات المحدودة: بدأت هذه المرحلة منذ خمسينيات القرن الماضي. ومع تراكم الدراسات الإعلامية، اكتشف الباحثون أنَّ تأثيرات وسائل الاتصال في الجمهور محدودة جداً، وأنَّه توجد عوامل أُخرى مسؤولة عن صنع توجُّهات الجمهور.

---

(١) استعملنا مصطلح "الاتصال الجماهيري" للدلالة على الإعلام، وهو المصطلح الأكثر دقةً وتخصُّصاً.

(٢) تجنُّباً للإطالة؛ فقد اكتفينا بعرض النتائج من دون تسويغ. ولفهم أعمق لهذا التقسيم، والاطِّلاع على مختلف النظريات الإعلامية التي تنتمي إليه، والاستعارات الـمُتحكِّمة فيها، وما ينجم عنها؛ انظر:

- المكي، هشام. **الاتصال الجماهيري وسؤال القيم: دراسة في النظريات المؤسسة**، لبنان: مركز نماء للبحوث والدراسات، ط١، ٢٠١٦م.

- مرحلة التأثيرات المعتدلة: بدأت هذه المرحلة في ستينيات القرن العشرين؛ إذ اعتبر علماء الاتصال أنَّ تأثير وسائل الاتصال هو أقل حدَّة، لكنَّه لا يرتبط فقط بعوامل خارجية، وإنَّما يرتبط أيضاً بمتغيرات خاصة بالأفراد الـمُتلقّين أنفسهم.
- مرحلة التأثيرات الفعالة: سطع نجم هذه المرحلة مرَّة أُخرىٰ في عقد السبعينيات؛ إذ عاد الاهتمام من جديد بنظرية التأثيرات الفاعلة، ولكنْ مع تصوُّر أكثر نضجاً، يعي الكثير من الشروط والمواصفات التي ينبغي أنْ تحضر في المضمون الإعلامي ليصبح مُؤثِّراً.

وحين ندرس مختلف نماذج الاتصال الجماهيري نُلاحِظ أنَّها تنقسم إلىٰ ثلاث مجموعات من النماذج، تعكس بالتوازي المراحل السابقة لتطوُّر النظريات الإعلامية، وهي: النماذج الخطّية، والنماذج التبادلية، والنماذج التفاعلية. أمّا النماذج الخطية فتتوافق مع نظريات التأثير الفاعل لوسائل الإعلام، وتُركِّز علىٰ الـمُرسِل، بوصفه العنصر الرئيس الفاعل في عملية الاتصال؛ فهو الذي يُطلِق عملية الاتصال، بحيث يصنع الرسالة، ثمَّ يُرسِلها إلىٰ الـمُستقبِل الذي يُصوَّر بوصفه ذاتاً سلبية، تكتفي بتلقّي رسائل الاتصال، والتأثُّر بها.

وأمّا النماذج التبادلية فترتبط بمرحلة التأثيرات الفاعلة، بدءاً بسبعينيات القرن الماضي، وتُركِّز علىٰ عملية الاتصال نفسها، لا علىٰ عناصرها، بحيث تطرح سيناريوهات جديدة تبحث في كيفية عمل التواصل، والعناصر التي تتداخل فيه، والسياقات الاجتماعية التي يتأطَّر فيها، أو يفعل فيها.

وأمّا النماذج التفاعلية فتُمثِّل النظريات الإعلامية لمرحلتي التأثيرات المحدودة والمعتدلة، مُرسِّخةً قناعة التأثيرات المحدودة بإضافة عنصر التغذية الراجعة Feedback؛ ما يعني أنَّ الـمُرسِل إذا أراد لرسالته أنْ تُؤثِّر في الـمُتلقّي، فمن الضروري أنْ يتلقّىٰ إشارات مُعيَّنة من الـمُستقبِل، تُمكِّنه من معرفة كيف تلقّىٰ رسائله؛ لتعديل رسائله تبعاً لذلك.

## ١- الاستعارات الأساسية للاتصال الجماهيري وخلفياته الفلسفية:

### أ- الاتصال الخطّي واستعارة الآلة:

تمتاز نماذج الاتصال الخطّي ببنيتها الخطّية التي تتضمَّن ثلاثة عناصر أساسية، هي: الـمُرسِل، والـمُستقبِل، والقناة المادية التي تصل بينهما معاً؛ إذ يتبادل الـمُرسِل والـمُستقبِل الرسائل عن طريق وسيط مادي. فنحن هنا أمام نموذج ميكانيكي خطّي، يُبرِز عناصر عملية الاتصال ويُجزِّئها، وهي عناصر منفصلة لا تتداخل. فالـمُرسِل منفصل عن عملية الاتصال، وهو يُرسِل رسالته إلى مُستقبِل منفصل عنه، من خلال قناة أو وسيط مادي مستقل عنهما. أمّا الـمُستقبِل فخاضع، ولا دور له سوى تلقّي الرسائل التي تصله، والإذعان لها؛ ما يعني أنَّ نجاح عملية الاتصال رهن بالـمُرسِل الذي يصوغ الرسائل، ثمَّ يُرسِلها.

فها هو ذا لوسيان سفيز Lucienn Sfez يصوغ تعليقاً يتطابق تماماً مع ما وُصِفت به نماذج الاتصال الخطّية، قائلاً: "يُمكِننا تأكيد أنَّ نظريتي التواصل والتمثُّل الكلاسيكيتين تتزامنان. يُميِّز التواصل مُرسِلاً ومُستقبِلاً تصلهما قناة. هذا تثليت نجده في نظرية التمثُّل الكلاسيكية التي تُميِّز العالَم الموضوعي الواجب تمثُّله، والعالَم الـمُمثَّل بالفعل، يصل بينهما وسيط. وفي الحالتين كلتيهما، تمنح سلطات كبرى للرابط المتوسط، للوسيط، الـمُمثِّل الشرعي والإعلامي. رأينا أنَّ استعارة التواصل التمثيلي هي الآلة."[1]

وتحيل استعارة الآلة إحالة دقيقة على الاتصال الخطّي؛ إذ يُعتمَد على وسائط اتصال مادية؛ أي إنَّ الاتصال يتمُّ باستخدام وسائل تقنية، وأنَّ الاتصال الجماهيري نفسه يكون عن طريق وسائط تقنية. وتحيل استعارة الآلة أيضاً على استقلال عناصر الاتصال بعضها عن بعض؛ فالـمُرسِل يستخدم آلة الاتصال، بوصفها وسيلة مستقلة عنه، ليُرسِل رسالته إلى الـمُستقبِل. وتُجسِّد هذه الاستعارة فكرة "النظام" الذي يُوجِّه كل إنجازات العقل الغربي

---

(١) سفيز، لوسيان. **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، ترجمة وتقديم: مرح علي إبراهيم، لبنان: دار البحار للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١١م، ص٢٧.

الحديث؛ فقد أفضىٰ سلطان العلم والتقنية إلىٰ التحكُّم في كلّ شيء، وضبطه ضبطاً دقيقاً. ولم يخرج الاتصال الجماهيري الخطّي عن هذا التصوُّر؛ فالـمُرسِل، الذي مثَّله غالباً الدولة القوية، يتحكَّم في المؤسسة الإعلامية، ويستخدمها للتأثير في جمهور الاتصال.

وتحضر استعارة الآلة بقوَّة في الفكر الديكارتي؛ فالجسم البشري آلة، والطبيعة آلة، وكلاهما يعمل وَفق مجموعة من القوانين الميكانيكية العلمية، التي يُمكِن للعقل البشري اكتشافها. يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes في ذلك: "إنّي أعتبر أنَّ الجسم ليس شيئاً سوىٰ تمثال أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان."[١] ثمَّ يتابع في موضع آخر: "كل الوظائف التي أسندتها إلىٰ هذه الآلة، مثل: هضم اللحوم، وخفقان القلب والشرايين، والغذاء، ونمو الجوارح، والتنفس، [...] تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماماً كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو (آلة) مُتحرِّكة بذاتها."[٢]

ويُشبِّه ديكارت الجسم البشري بالآلة؛ فأعضاء الجسم متمايزة، مستقل بعضها عن بعض، وتقوم بوظائفها بصورة آلية مستقلة كساعة ميكانيكية ذاتية الحركة. وهذا التشبيه يمتد أيضاً ليشمل جميع ظواهر الكون والطبيعة؛ فالطبيعة أيضاً آلة كبيرة تعمل وَفق نظام ذاتي ميكانيكي.[٣]

ويبدو أنَّ سفيز استند في نظرته الآنف ذكرها إلىٰ التشابه في بنية التثليث بين الاتصال الخطّي ونظرية التمثُّل الديكارتي؛ فالاتصال يبدأ من مُرسِل يُرسِل رسائله عبر وسيط مادي

(١) انظر النص في الجزء الحادي عشر الـمُخصَّص لكتاب ديكارت: "الإنسان"، ضمن أعماله الكاملة:

- Descartes, René. *Œuvres de Descartes*, Publiées par Charles Adam et Paul Tannery. Paris: J.Vrin, 1966, Vol 11, p. 120.

(٢) Ibid, p. 202.

(٣) لتعرُّف المزيد عن تشبيه الطبيعة بالآلة، انظر:

- ديكارت، رينيه. **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق: عمر الشاراني، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م، ج٦، ص٣٣٥ وما بعدها.

إلىٰ مُستقبِل. وبالمثل، تبدأ نظرية التمثُّل الديكارتي من العالَم الموضوعي، الذي يجري تمثيله من خلال وسيط، ليصبح في نهاية المطاف عالَمًا مُـمثَّلاً.

لقد عمل ديكارت علىٰ توسيع نطاق المنهج الرياضي، ليشمل جميع ظواهر الكون والطبيعة، بحيث أمكن التعبير عنها رياضياً، والبرهنة عليها عقلياً. ورأىٰ أنَّ البرهان الرياضي هو أكثر الصيغ الإنسانية صحة ودقة؛ ما يجعل الرياضيات لغة العلم الحقيقية، وأنَّ الله خلق الكون وَفقاً لقوانين علمية رياضية، وأنَّ العالَم الطبيعي يسير وَفق قوانين علمية ميكانيكية قابلة لأنْ يُدرِكها الإنسان. وقد نادىٰ ديكارت بثنائية العقل والمادة؛ ذلك أنَّ العقل يتّسم بالقدرة علىٰ التفكير وغياب الحضور المادي، والمادة تتجسَّد واقعاً محسوساً في المكان، وتقبل التكميم والقياس. وأفاد بأنَّ عالَمي الفكر والمادة هما عالَمان منفصلان، وأنَّ الوسيط بينهما هو حضور العالَم المادي في الذهن، في صورة فكرية.

غير أنَّ ديكارت يرىٰ أنَّ العالَم الخارجي ليس بأوسع من إدراكنا إيّاه؛ فما هو إلا امتداد لتصوُّراتنا العقلية وأفكارنا الصادقة، تلك الأفكار التي تستند إلىٰ برهان عقلي، والتي يكفل الله للإنسان بيان كنهها وحقيقتها. يقول في ذلك: "فإنَّ أفكاري إنَّما تصدر عن الله من حيث ما فيها من وضوح، والله إنَّما يُحدِث من موضوعات الأفكار ما يُتصوَّر بوضوح ليس غير."[1]

وهنا تبرز مركزية العقل أو الذات الـمُفكِّرة؛ إذ لا يُمكِن للعالَم أنْ يوجَد إلا من خلال تعقُّله، حيث يكتسب العقل سلطات واسعة. وفي هذه الحالة، يظهر التشابه الثاني بين نظرية التمثُّل الديكارتي والاتصال الخطّي، وذلك حين يتعلَّق الأمر بأهمية الوسيط؛ فكل نظريات النماذج الخطّية تمنح الـمُرسِل الأولوية في صنع المعنىٰ، ثمَّ نقله إلىٰ المتلقّي السلبي، الذي لا يُدرِك العالَم (أو جزءاً منه) إلا بوساطة الـمُرسِل. وبالمثل، فإنَّه يجب فهم وساطة الإعلام بصورة أكثر شمولاً؛ إذ يوجد عالَم موضوعي علىٰ أرض الواقع، ومُستقبِل لا يعلم شيئاً عنه، فتتدخل المؤسسة الإعلامية لتكون وسيطاً بين العالَم الموضوعي وإدراك الـمُرسِل لهذا العالَم. وعلىٰ النحو نفسه، فإنَّ الذات لا تستطيع إدراك العالَم الموضوعي إلا بوساطة العقل فقط.

(١) كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مصر: دار المعارف، ط٥، ١٩٨٦م، ص٧٩.

ولإكمال المقارنة، تبدو وساطة العقل في التمثُّل الديكارتي واسعة الصلاحيات أيضاً، حتىٰ إنَّ ديكارت يرىٰ أنَّ تصوُّر الأشياء في الذهن هو الذي يوجِدها في العالَم الموضوعي، في أسبقيةٍ واضحة للفكر علىٰ الطبيعة، وهو ما عبَّر عنه بقوله: "كل ما نتذهن أنَّه كائن في الأجسام، هو كائن حقاً فيها."[(١)]

**ب- الاتصال التفاعلي واستعارة الجسد:**

تُساوي النماذج التفاعلية بين الـمُرسِل والـمُستقبِل من حيث الأهمية؛ فهما يتفاعلان داخل عملية الاتصال عندما يُرسِل الـمُستقبِل تغذية مرتدة يصبح معها مُرسِلاً. ولا شكَّ في أنَّ جمهور الإعلام نشيط يقظ، ينتقي ما يلائمه من رسائل الاتصال، وينتقي أيضاً من وسائل الإعلام ما يلبّي حاجاته.

وتُعنىٰ نماذج الاتصال التفاعلية بإبراز الطابع التفاعلي لعملية الاتصال، أو التأثير المحدود لرسائل الاتصال، وربطه بشروط مُعيَّنة، فضلاً عن إبراز الاتصال بوصفه عملية يشارك في تبادلاتها عناصره كلها؛ فطرفا الاتصال معاً باستطاعتهما أنْ يكونا مُرسِلاً، عن طريق التغذية الراجعة، أو ما يُمكِن وصفه بـ"إعادة إرسال" إلىٰ مُستقبِلين جدد.

وهكذا يصبح الاتصال أكثر ديمقراطية بجعله في متناول الجميع، وقيام كل فرد بإرسال رسائله. غير أنَّ نجاح عملية الاتصال لا تتوقَّف فقط علىٰ الـمُرسِل، وإنَّما تتطلَّب تعاوناً ثنائياً بين الـمُرسِل والـمُستقبِل، في ما أطلق عليه سفيز اسم الاتصال التعبيري، الذي يتواءم مع استعارة جديدة، هي استعارة الجسد العضوي، وبمرجعية فلسفية جديدة أيضاً ترتبط بالفيلسوف الهولندي باروخ اسبينوزا Baruch Spinoza.

ويشرح سفيز هذا الترابط قائلاً: "تتحكَّم استعارة الجهاز العضوي بتطوُّرات البيئة المعممة علىٰ الكون، وسنجد لذلك آثاراً في عدد كبير من نظريات التواصل، حيث يُشكِّل

(١) ديكارت، رينيه. **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولىٰ**، ترجمة: كمال الحاج، بيروت - باريس: منشورات عويدات، ط٤، ١٩٨٨م، التأمل رقم٢١، التأمل ٦: في وجود الأشياء المادية وحقيقة الفارق بين نفس الإنسان وجسمه.

التعبير الـمُطبَّق على التواصل تلطيفاً مُسلَّماً به للمخطط التمثيلي. لم يعد الإعلام هذه الشخصية المستقلة التي تترجم العالَم الموضوعي لـمُتلقٍّ سلبي. الإعلام موجود في العالَم، تماماً مثل الـمُتلقّي ذاته، كما يوجد العالَم في الإعلام وفي الـمُتلقّي. يأوي الإعلام في فجوات هذه المجموعة الإيصالية الصغيرة. إنَّه فقط الفرد العارف، ومُؤهَّل لعبارات صحيحة، متلائمة مع العالَم. كل امرئ قادر هنا على أنْ يكون وسيلة إعلام لذاته. كل امرئ موضوعي بطريقة ذاتية في نشاطه الكبير للاتحاد بالعالَم. إنَّه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع."[1]

لقد ربط سفيز بدايةً بين استعارة الجهاز العضوي والاتصال التعبيري الذي يُمكِننا تعرُّفه في نظريات الاتصال الـمُتعدِّدة من خلال مجموعة من الخصائص؛ على رأسها تحوُّل الاتصال من سلوك نقل المعلومة أو "صورة"[2] العالمَ إلى مُتلقٍّ سلبي؛ إلى عملية تبادل، وهي عملية اجتماعية أساساً... حيث أصبح الإعلام جزءاً من حياة الأفراد الاجتماعية. أمّا كون الاتصال عملية فألغى أولوية الـمُرسِل، بل لم يعد يوجد تمايز بين الـمُرسِل والـمُستقبِل. ولهذا، فإنَّنا نتحدَّث عن الفرد الذي ينجح اتصالياً حين يتوافر على درجة مُعيَّنة من المعرفة؛ أي موضوع للتبادل، وحين يتوافر على لغة اتصال تناسب سياقه؛ أي خبرة لإدارة الاتصال والمشاركة فيه.

وأمّا البُعْد الاجتماعي للاتصال الإعلامي فيقوم على أساس انتماء كلٍّ من الفرد والإعلام إلى هذا العالَم، وتأثُّره بشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة. فإذا كان للفرد وجود ذاتي مستقل، أصبح الإعلام مؤسسة لها وجودها القائم... ولكنَّ كُلّاً منهما يُمثِّل جزءاً من هذا العالَم الـمُعقَّد، ولا يخفى أنَّ للإعلام أيضاً هواجسه؛ إذ لم يعد التأثير في الجمهور أمراً حتمياً، حتى إنَّه أصبح لزاماً على المؤسسة الإعلامية نفسها توفير مجموعة من الشروط، ومراعاة خصائص الجمهور وانتظاراته لتحقيق مستوى مقبول من التأثير.

وهكذا، لم تعد مؤسسات الاتصال الجماهيري تُهيمِن على الجمهور؛ فبضغطة زرٍّ على جهاز التحكُّم عن بُعْد، صار الـمُشاهِد يتنقل بين القنوات الفضائية، مُشبِعاً نهم المعرفة لديه. ومع تفلُّت الإعلام من قبضة الدولة، وتناسُل الفضائيات الخاصة والمؤسسات الإعلامية، أصبح الخبر والمعلومة من حق الجميع؛ إنَّه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع.

---

(١) سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص٢٢.

(٢) الصورة هنا بمعنى التمثُّل الذهني.

وفي ما يخصُّ المرجعية الفلسفية للاتصال التعبيري التي ينسبها الباحث إلى اسبينوزا، فإنَّها ترتبط أساساً بما يُمكِننا التعبير عنه بـ"ذوبان" الـمُرسِل والـمُستقبِل في عملية الاتصال، و"ذوبان" الاتصال نفسه في العالَم. إنَّ الاتصال يبدو أشبه بجسم عضوي؛ فقد يكون لكل جهاز عضوي فيه وظيفة مُعيَّنة، لكنَّ هذا الجهاز يظل مجرَّد جزء من كامل الجسد، ويتأثَّر بوظائف الأعضاء الأُخرى؛ فأيُّ اختلال أو قصور في عمل أحد الأعضاء يُعرِّض الجسد كله للاختلال (المرض، أو الموت). وكذلك الحال في الاتصال التعبيري؛ إذ لم يعد نجاحه رهناً بالـمُرسِل، بل ينبغي لكل عناصره أنْ "تعمل" بصورة جيدة، وفي حال "فشل" أحدها، فإنَّ الاتصال يفشل أيضاً.

ولإبراز الخلفية الفلسفية الـمُتحكِّمة في الاتصال التعبيري، فإنَّه تمَّ اعتماد استعارة الجسم العضوي، التي تحضر في الاتصال التعبيري كما تحضر في تصوُّر الفيلسوف اسبينوزا للإله والطبيعة والإنسان؛[1] إذ قال: "إنَّني أعتنق رأياً عن الإله والطبيعة يختلف كل الاختلاف عن الرأي الذي يدافع عنه المسيحيون، فأنا أعتقد أنَّ الإله هو -كما يقولون- العِلَّة الباطنة لكل الأشياء. [...] وكذلك لا أستطيع أنْ أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق."[2]

لقد جعل اسبينوزا الإله شيئاً يقتصر وجوده على ذاته هو، ولا يحتاج وجوده إلى أيِّ شيء خارج عنه، وهو شيء أزلي غير مُتناهٍ. وقد يبدو هذا التعريف مُعبِّراً عن عظمة الإله، لكنَّ غاية اسبينوزا هي المطابقة بين الإله والطبيعة، وهذا ما يُوضِّحه زيد عباس كريم بقوله: "وقد صاغ [اسبينوزا] تعريفاته بدقة ليجعل من الممكن له أنْ يُثبِت أنَّ الإله موجود وبشكل لا مُتناهٍ أزلي، وليُوضِّح أنَّ الإله والكون هما شيء واحد."[3]

---

(١) انظر أعماله الكاملة التي صدرت في جزأين، وقد نقلنا عنها كل الاقتباسات التي ستأتي لاحقاً، في:

- *Spinoza, Benedictus de. The Chief Works of Benedict de Spinoza ; Translated from Latin with an introduction by: Robert Harvey Monro Elwes, London: GEORGE BELL AND SONS, 1901.*

(٢) Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, op cit, Letter No. 20.

(٣) كريم، زيد عباس. **اسبينوزا: الفلسفة الأخلاقية، المكتبة الفلسفية**، إشراف: أحمد عبد الحليم عطية، لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٤٨.

فالطبيعة تبدو مكتفية بذاتها، وعناصرها تتكامل في ما بينها، وهي -بوصفها نظاماً طبيعياً كلياً- لا تحتاج إلى شيء خارجها ليقوم بتسييرها، بل هي تُسيِّر ذاتها بذاتها، فتصبح بهذا المعنى جوهراً؛ أي إنَّ الإله والطبيعة لا ينفصلان عند اسبينوزا، وهذا ما أكَّده بقوله: "إنّي أعتقد أنَّ الإله هو السبب الجوهري لكل الأشياء... وأقول إنَّ كل الأشياء في الإله، وتتحرك في الإله، [...] بعض الاقتراحات التي حاولت أنْ أُثبِتها هي الوحدة بين الإله والطبيعة."[1] أمّا الإنسان عنده فهو جزء من الطبيعة، ولا يوجد فيه انفصال بين العقل والمادة. وكما أنَّ الطبيعة تُسيِّر ذاتها بذاتها، فإنَّ الاتصال التعبيري يُمثِّل أيضاً نظاماً مغلقاً.

خلاصة القول هي أنَّ الاتصال التفاعلي التعبيري يُعَدُّ عملية مُركَّبة دائرية، أكثر منها مساراً خطياً لتبادل المعلومات، وأنَّه لا توجد سلطة للمُرسِل؛ فهو مجرَّد عنصر من عناصر الاتصال، حيث يضمن الاشتغال الجيد لهذه العناصر نجاح عملية الاتصال كلها؛ ما يجعل الاتصال التعبيري شبيهاً بالجهاز العضوي الذي تتمايز عناصره وظيفياً، لكنَّها تترابط في ما بينها، بحيث يُؤثِّر أيُّ خلل في وظيفة أحدها في الكل. وقد أصبحت عملية الاتصال أكثر اندماجاً في السياق الاجتماعي، حيث يؤدي الاتصال أيضاً وظيفته في الجسم الاجتماعي، ليُعبِّر عن العالَم، فيحل العالَم في الاتصال، كما يجري الاتصال في العالَم.

## ٢- الاتصال التبادلي والخلط بين الاستعارتين:

أدّى ظهور نماذج الاتصال التبادلية، وانتشار تقنية الاتصال بين مختلف شرائح المجتمع، إلى جعل الاتصال صيرورة اجتماعية مُترسِّخة في عمق المجتمع؛ أُسرياً، ومؤسساتياً، وإعلامياً، وعلائقياً. وأصبح الرهان قائماً على محاولة فهم هذه الصيرورة، وإمكاناتها المحتملة، وسبل تفعيلها أقصى ما يُمكِن. ولم نعد نتحدَّث في هذه النماذج عن مُرسِل ومُستقبِل متمايزين؛ سواء أكانا منفصلين عن عملية الاتصال، أم متصلين ضمنها. فمن جهة أُولى، لم يعد يوجد أيُّ تمييز أصلاً بين الـمُستقبِل والـمُرسِل، فكلا الطرفين مُرسِل ومُستقبِل بشكل متزامن، حيث يربط بينهما الاتصال، ويُمَكِّنهما من إنتاج المعاني، وبناء العلاقات، وتعديل السلوك ... إنَّهما يُمثِّلان أناساً يربط بينهم اتصال يتسم بالتزامن، والسيولة؛ إذ ينساب على نحوٍ سلس دائم داخل المجتمع.

(١) Spinoza, *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, op cit, Vol 2, Letters, No. 21.

ومن جهة ثانية، يَظهر طرفا الاتصال بوصفهما ذاتين منفصلتين عن عملية الاتصال؛ نظراً إلى اعتماد الاتصال الحديث على الوسائط التقنية، لكنَّهما يظلان -في الوقت نفسه- طرفين في عملية الاتصال ذاتها؛ لما تُوفِّره الوسائط المعاصرة من تفاعلية، وكأنَّ النماذج التبادلية تُمثِّل دمجاً غريباً بين النماذج الخطية والنماذج التفاعلية.

وهذا الدمج هو ما يُطلِق عليه سفيز اسم التواصل المربك،[1] الذي يبدو وصفاً دقيقاً للاتصال الذي يفقد كل تحديد دقيق، ويصبح عصياً على كل توزيع واضح للأدوار بين عناصره، وكل تمييز دقيق بينها. يقول في ذلك: "الرسالة، والـمُرسِل، والـمُستقبِل، عناصر بحكم المفقودة هنا. وبحكم المحذوف، واقع الذات، وواقع العالَم، وبالتالي واقع الأفراد التفاعلي. وبحكم المستبعد، كل رجوع إلى التمثُّل الديكارتي الذي يباعد بين الذات والموضوع. ومستبعد أيضاً، كل رجوع إلى التعبير السبينوزي، وإلى الإدراج الحرج لذات مُعقَّدة في محيط مُعقَّد."[2]

ولعلَّ الاتصال المربك يصبح مفهوماً أكثر إذا حلَّلنا مكانة الواقع فيه. ففي الاتصال التمثيلي، يتولّى الاتصال عملية الوساطة في نقل صورة الواقع إلى الـمُستقبِل، الذي يُعَدُّ جزءاً من الواقع، بحيث يُسهِم في بنائه وتشكيله في الاتصال التعبيري. أمّا في الاتصال المربك فيختلط النموذجان، ويضيع الواقع نتيجة لذلك.

وفي سياق الاتصال الجماهيري المعاصر، يعتقد الـمُنتِجون والـمُخرِجون الإعلاميون أنَّهم الوسطاء الفعليون في نقل صورة الواقع كما يرونها، لكنَّهم يغفلون أنَّ عملهم يخضع لقوالب الإعلام الجاهزة، التي تتشكَّل بناءً على الذوق العام للجمهور والموجة السائدة؛ بُغْية ضمان العائدات الإشهارية (الإعلانية). والنتيجة أنَّهم يصنعون واقعاً ليس بالحقيقي، فلا تَمَثُّل هنا، وليس الواقع واقعهم هم، فلا تعبير هنا؛ إذ ترتد إليهم فقط صورة مُشوَّهة عمّا كانوا يعتقدونه واقعهم.

---

(١) سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٥.

وفي هذا السياق، يُمكِن التمييز بين ثلاثة مستويات من الواقع: مستوى الواقع الفعلي، ثمَّ مستوى واقع الوسطاء الذي نستدعي معه كل نظريات الاتصال التي تتناول الوساطة، مثل نظرية حرّاس البوّابة، ثمَّ مستوى واقع الجمهور. وهنا نتذكَّر نظريات التأثير... غير أنَّ الجميع يستمر في الإنكار، وتوهُّم امتلاك الحقيقة والواقع الفعلي عبر وساطة الإعلام.

وهذا ما يُسمّيه جان بودريار بالاصطناع، مُبرِزاً تعارضه مع التمثُّل؛ إذ قال: "ينطلق التمثيل من مبدأ معادلة الرمز بالواقع [...] أمّا الاصطناع فينطلق بالعكس من وهم مبدأ المعادلة [...] إنَّه ينطلق من الرمز كردة وعملية موت لكل مرجع. وبينما يحاول التمثيل استيعاب الاصطناع بتأويله كتمثيل مُزيَّف، يُغلِّف الاصطناع كل كيان التمثيل ذاته بوصفه مصطنعاً، وعليه تمرّ الصورة بالمراحل المتعاقبة التالية:

- إنَّها انعكاس لحقيقة عميقة؛
- تحجب وتُشوِّه حقيقة عميقة؛
- تحجب غياب الحقيقة العميقة؛
- تكون بلا علاقة مع أيِّ حقيقة كانت؛ إنَّها اصطناعها الخالص المختص بها."[(١)]

## ٣- النموذج المعرفي بوصفه أداة تحليلية:

النموذج المعرفي تحديداً هو النموذج التفسيري والتحليلي بالمعنى الذي قدَّمه به عبد الوهاب المسيري، وطبَّقه على مشروعه الفكري؛ إذ يُعَدُّ النموذج المعرفي من المفاهيم المركزية في مشروع المسيري، وإحدى الأدوات التحليلية الأساسية التي اعتمد عليها. وسيكون الاعتماد عليه في تحليل نماذج الاتصال الجماهيري؛ الخطّية، والتفاعلية، والتبادلية، ولا سيما أنَّ النموذج المعرفي عند المسيري يهتم أساساً بتحديد تصوُّر الإنسان في علاقته بالإله، والطبيعة، والإنسان الآخر.

---

(١) بودريار، جان. **المصطنع والاصطناع**، ترجمة: جوزيف عبد الله، مراجعة: سعود المولى، لبنان: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨م، ص٥٢.

وقد عرَّفه المسيري في أكثر من موضع، وسنكتفي هنا بعرض أكثر تعريفاته تحديداً، وهو ما أورده في ملحق تعريفي بالمصطلحات والمفاهيم الأساسية في دراسته عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة:

"النموذج المعرفي هو النموذج الذي يحاول أنْ يصل إلى الصيغ الكلية والنهائية للوجود الإنساني (وكلمة "كلي" في استخدامنا تفيد الشمول والعموم، بينما تعني "نهاية الشيء" غايته وآخره وأقصى ما يُمكِن أنْ يبلغه الشيء). وتدور النماذج المعرفية حول ثلاثة عناصر أساسية: الإله- الإنسان- الطبيعة. ونحن نُركِّز على الإنسان (الموضوع الأساسي للعلوم الإنسانية)، ومن خلال دراسته يُمكِن أنْ نُحدِّد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وفي محاولة دراسة صورة الإنسان الكامنة في أيِّ نموذج معرفي، يستطيع الدارس أنْ يطرح مجموعة من الأسئلة، تدور حول ثلاثة محاور أساسية، يجمعها كلها عنصر واحد هو التجاوز:

أ- علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: أَيُعَدُّ الإنسان جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أم هو جزء يتجزأ منها له استقلالٌ نسبي عنها؟ أَيتميز الإنسان بأبعاد أُخرى لا تخضع لعالَم الطبيعة/ المادة (الواحدية في مقابل الثنائية)، أم أنَّ وجوده طبيعي/ مادي محض؟ أَيُعتبَر الإنسان سابقاً للطبيعة/ المادة، مُتجاوِزاً لها، أم أنَّها سابقة عليه، مُتجاوِزة له؟ أَيُدرِك الإنسان الطبيعة بشكل سلبي مُتلقٍّ، أم بشكل إيجابي إبداعي خلّاق؟

ب- الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان في الكون؟ أَهناك غرض في الطبيعة، أم أنَّها مجرَّد حركة دائمة مُتكرِّرة أو حركة مُتطوِّرة نحو درجات أعلى من "النمو والتقدم"، أم أنَّها حركة خاضعة للصدفة؟ ما المبدأ الواحد في الكون، أو القوَّة الـمُحرِّكة له، الذي يمنحه هدفه وتماسكه، ويضفي عليه المعنى؟ أَهو كامن فيه أو مُتجاوِز له؟

ت- مشكلة المعيارية: هل هناك معيارية أساساً؟ ومن أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادي، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى مُتجاوِزة لحركة المادة؟

ونحن نضع التحليل السياسي والاقتصادي، ذلك التحليل الذي يكتفي برصد العناصر السياسية والاقتصادية في الوجود الإنساني، ويُهمِّش العناصر الأُخرىٰ، مقابل التحليل المعرفي. ومع هذا، لا بُدَّ أنْ يُعبِّر أيُّ خطاب سياسي اقتصادي، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكلُّ قول وكلُّ نصٍّ يحتوي علىٰ نموذج معرفي. إمّا ظاهر أو كامن."(١)

## ثانياً: صورة الإنسان في النظريات الإعلامية الغربية

إنَّ تجميع نظريات الاتصال الجماهيري المختلفة في ثلاثة أنواع أساسية (الاتصال الخطي التمثيلي، والاتصال التفاعلي التعبيري، والاتصال التبادلي المربك)، لكلٍّ منها استعارته الذهنية الخاصة، ومرجعيته الفلسفية الكامنة؛ سمح باستخراج تصوُّر للإنسان في الاتصال الجماهيري الغربي يسري علىٰ كل نظرياته، وذلك بالبحث عن النموذج المعرفي الكامن وراء تلك النظريات، واستخراجه، وتحليله.

وحين نحاول تجريد النموذج المعرفي الكامن في أنواع الاتصال الثلاثة، يُواجِهنا تقابل غريب بين النماذج المعرفية لنماذج الاتصال تلك من جهة، ومحطات مسلسل التحديث والعلمنة من جهة أُخرىٰ، بالرغم من أنَّ الوقت الذي استغرقه تطوُّر الاتصال الجماهيري الحديث لا يتعدّىٰ مئة عام تقريباً، في حين تعود البداية (الأكثر وضوحاً) لمسلسل التحديث والعلمنة إلىٰ بضعة قرون خلت. ولكنَّ حدَّة الغرابة تخفُّ نسبياً حين نكتشف أنَّ البدايتين معاً ترتدان إلىٰ فلسفة ديكارت تحديداً، فكيف ذلك؟

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، مصر: دار الشروق، ط٢، ٢٠٠٥م، ج٢، ص٤٤٥. كأيِّ مُفكِّر نسقي، من الصعب إدراك جزء من فكر عبد الوهاب المسيري، بمعزل عن نسقه الفكري العام؛ لذا، فالفهم الواضح لمفهوم "النموذج المعرفي" يقتضي فهم مفهوم "العلمانية" عند المسيري، وكذا مفهوم "الطبيعة/ المادة"، وغير ذلك من المفاهيم الأساسية في فكره. ونَعُدُّ المرجع السابق (بجزأيه) مثالياً للاطّلاع علىٰ النسق العام لفكر المسيري.

## ١- الاتصال التمثيلي بين الواحدية الإنسانية والثنائية الصُّلبة:

يبدأ مسلسل التحديث والعلمنة بمرحلة الواحدية الإنسانية التي يكون فيها الإنسان مركز الكون وسيده، حين يبدأ اكتشاف ذاته بوصفه مُهيمِناً على الطبيعة، ومُتميِّزاً عنها. وهذه القناعة يُغذّيها التطوُّر الناشئ في مجال العلوم الدقيقة، والأعمال الفلسفية الغربية التي واكبت تطوُّر الفكر الغربي الحديث، وانتفاضته ضد سلطة الكنيسة... ومن المعلوم أنَّ الانفصال الـمُتدرِّج للإنسان الغربي عن هيمنة الكنيسة وسلطتها واكبه صعود مُتدرِّج لمستوى عقلانيته وإيمانه بذاته وقدراته؛ حتى إنَّه استغنى عن "الإله" الكنسي الفاعل، ليصبح هو سيد الكون والطبيعة، واستطاع بفضل العلم أنْ يسيطر على الطبيعة، ويُهيمِن عليها.

ولا يتعلَّق الأمر هنا برؤية إلحادية تقليدية حسب المنظور الغربي، وإنَّما هو مسلسل التحديث والعلمنة الذي بدأ وانطلق؛ فقد يُؤمِن الإنسان الغربي بوجود الإله وخَلقه الكون والحياة، لكنَّه لا ينظر إليه بوصفه الإله الفاعل الذي يتحكَّم في الكون، ويدير أدق تفاصيله، بل هو أشبه بصانع الساعة؛ صنعها وضبطها، ثمَّ تركها تشتغل وحدها. ولهذا، فإنَّ ديكارت -الذي لا تخفى خلفيته الدينية المسيحية، وإيمانه العميق بتعاليمها- يرى أنَّ الإنسان قادر، باستخدام العقل وقدراته، على التحكُّم في الطبيعة، وبسط سيطرته عليها، وأنَّ العالَمَ الطبيعي لم يعد مجالاً ميتافيزيقياً، تُؤوَّل مظاهره وأحواله بتفسيرات دينية غيبية، وإنَّما أصبح الكون مثل الآلة؛ إنَّه عالَمَ يسير وَفق قوانين علمية ميكانيكية قابلة لأنْ يُدرِكها الإنسان.

وبفضل هذه التصوُّرات الجديدة، أصبح الإنسان سيد الكون ومركزه؛ إذ سيطر على الطبيعة، وتحكَّم فيها، واستمد مرجعيته القيمية ومعياريته الأخلاقية من ذاته. والحديث عن ثنائية العقل والمادة يُمهِّد للحديث عن الذات والموضوع: الذات الإنسانية الفاعلة، والموضوع الطبيعي المفعول به. غير أنَّ هذه الثنائية قد تأخذ مظاهر أُخرى أكثر تطرُّفاً؛ فالواحدية الإنسانية تصير واحدية إمبريالية ما دام الإنسان هو مرجع نفسه. ولهذا، فقد تكون الذات الفاعلة هي الإنسان الغربي القوي، والموضوع الخاضع هو الآخر الـمُستعمَر، ما دام الأوَّل يُمثِّل خطاب العقلانية والتحضُّر، والثاني يُمثِّل الجهل.

وهذه النتيجة تَظهر تحديداً في الاتصال التمثيلي؛ فالـمُرسِل ذات فاعلة، تتحكَّم في عملية الاتصال، وتُهيمِن عليها، والـمُستقبِل موضوع خاضع للمُرسِل، يُزوَّد برسائل الدعاية العسكرية والسياسية، التي يخضع لها حتمياً، في تلقٍّ سلبي خالص. وما دام الإنسان الغربي هو مرجع ذاته، فلا واقع إلا ما يراه عقله، وهي الفكرة التي آمن بها ديكارت إبستمولوجياً، وتجسَّدت إعلامياً في الاتصال التمثيلي الذي تُهيمِن عليه صورة الواقع التي يبنيها الـمُرسِل، ويفرضها على الجمهور فرضاً.

ويُمكِن إعادة تنظيم الأفكار السابقة باستخدام النموذج المعرفي الخاص بالاتصال التمثيلي، الذي يتحدَّد عن طريق أنماط العلاقات الثلاثة الآتية:

**أ- علاقة الإنسان بالطبيعة:**

يُعَدُّ كلٌّ من الـمُرسِل والـمُستقبِل مستقلاً عن عملية الاتصال، وعن الواقع الموضوعي الذي يجري التواصل بشأنه؛ أي إنَّ طرفي هذه العملية مستقلان عن الطبيعة. وهنا يظهر الإنسان بوصفه مركزاً مستقلاً عن الطبيعة، يسيطر عليها، ويتحكَّم فيها؛ فالـمُرسِل هو الذي يصنع الواقع، ويُحدِّده، ثمَّ يُقدِّمه إلى الـمُستقبِل. واستعارة الآلة تحيل على الطابع الأداتي للواقع، الذي يصبح أداة طيِّعة في يد المؤسسة الإعلامية (الـمُرسِل) التي تعيد تأثيثه وتشكيله لتحفيز جمهورها إلى الانخراط في أجواء الحرب (الحربين العالميتين تحديداً)، وتصنع واقعه الخاص عن الملابس المثالية، والتغذية الصحية، والآلات المفيدة... ولا يتمُّ الاعتراف بالواقع الفعلي، وإنَّما يُعترَف فقط بالواقع الذي يُشكِّله الوسيط الإعلامي.

فكما أنَّ ديكارت عَدَّ الفكر سابقاً على الوجود، وأنَّ كل النتائج التي يصل إليها التفكير العلمي المنطقي هي قطعاً مُتعيِّنة في الواقع، فكذلك الاتصال التمثيلي الذي يجعل الواقع يمر عبر شاشات التلفاز ووسائط الاتصال الجماهيري الأُخرى. وهكذا، فلا يبدو الشيء موجوداً من قِبل الـمُستقبِل إلا إذا أخبره الإعلام بذلك.

ولهذا النمط من الاتصال آثاره الخفية التي تنساب في ما تُقدِّمه وسائط الاتصال من محتويات، تُكرِّس كلها مركزية الإنسان على الطبيعة والواقع؛ ما يجعلنا بحاجة إلى مُحلِّلين سياسيين يرسمون لنا ملامح الواقع السياسي، بعد تقديم تفاصيله الكاملة في نشرات الأخبار، مثلما لا تغني مشاهدة مباراة كرة القدم كاملةً عن سماع رأي الـمُحلِّل الرياضي وتحليلاته، وهكذا... أمّا الدراما السينمائية فتعجُّ بالأبطال الخارقين الذين يُمثِّلون الإنسان/ المركز، وهو البطل الذي لا يُقهَر، ويتساقط أعداؤه من حوله دون أنْ يصاب بأذى. وهي نفس فكرة "الإنسان الخارق" التي مهَّد لها نيتشه فلسفياً، ثمَّ أخذت تنويعات سينمائية مُتعدِّدة: من "سوبرمان" إلى "جيمس بوند"، فسلسلة أفلام "مهمة: مستحيل."[١] ولا ننسى هنا مجموعة الأعمال التي تُرسِّخ هيمنة الإنسان على الطبيعة القاسية التي تحتاج دائماً إلى مَن يكبح جماحها، ويلجم توحشها. وهي الفكرة الرئيسة لأعمال سينمائية عدَّة، تناولت كائنات حية مختلفة، وقدَّمتها بمنتهى الوحشية والقسوة، مثل: الدب، والتمساح، وسمك القرش، والعناكب، وغير ذلك من كائنات الطبيعة. وقد جرت العادة أنْ يواجهها الإنسان، وينتصر عليها في نهاية المطاف.

وتأسيساً على ذلك، يُمثِّل الاتصال التمثيلي نظرة حداثية بامتياز لعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهي علاقة تتسم بالمواجهة والسيطرة والتفوُّق والاستغلال، وتُترجَم إعلامياً بهيمنة صورة الواقع على الواقع نفسه، لتصبح الأُولى مرجعاً للثانية، وهو ما نلمسه حتى في البرامج الدينية، حيث يخضع المحاور والضيوف لعمليات التبرُّج الاعتيادية في جميع البرامج؛ لإخفاء تجاعيد الوجه، والهالات السود حول العينين، وتجتهد الـمُقدِّمات في لبس آخر صيحات "الزي الإسلامي" الـمُعلمَن.[٢]

---

(١) مهمة: مستحيل (Mission: Impossible): سلسلة أفلام إثارة (أكشن) من بطولة الـمُمثِّل الأمريكي توم كروز الذي أدّى دور عميل المخابرات إيثان هانت. وقد أُنتِج أوَّل أفلام السلسلة عام ١٩٩٦م، وما زال إنتاجها مستمراً إلى الآن. وتضم هذه الأفلام مجازفات خطيرة تتجاوز قدرات الجسم البشري المعتادة.

(٢) المكي، هشام. "**الزي النسائي الإسلامي وعلمنة التديُّن: تساؤلات أولية**"، مركز نماء للبحوث والدراسات، نُشِر بتاريخ ١٠/ ٥/ ٢٠١٤م على الرابط:=

وبغضِّ النظر عن محتوىٰ البرنامج الديني، فإنَّه يُقدَّم في سياق تقليدي مثل البرامج الأُخرىٰ، ولا يتجاوز التعديل الشكلي التركيز علىٰ الإضاءة الخضراء الهادئة، والفصل بين الجنسين إذا استضاف البرنامج مُتحدِّثينَ، ويؤتىٰ أحياناً بإنشاد صوتي خالٍ من الموسيقىٰ بدلاً من موسيقىٰ البرنامج.

**ب- علاقة الإنسان بالإنسان:**

يُهيمِن الـمُرسِل في الاتصال التمثيلي علىٰ الـمُستقبِل الذي يقتصر دوره علىٰ التلقّي السلبي، ولا يملك إلا أنْ ينفعل ويتأثَّر برسائل الاتصال. أمّا المؤسسة الإعلامية فلا يُمثِّل لها الجمهور (الـمُستقبِل) إلا مصدراً للربح، ومجالاً للاغتناء؛ إنَّها الواحدية الإمبريالية التي يستمد فيها الإنسان (المركز) قيمه ومعياريته الأخلاقية من ذاته، ولا يهمه سوىٰ مصلحته الشخصية التي تصبح مصدر قيمه ومرجعيته الأخلاقية، فيستخدم الآخرين، ويستغلهم، وهو ما يظهر جلياً في أهمية الإشهار (الإعلان) في الاتصال الجماهيري الحديث؛ إذ يُعَدُّ الإشهار المحتوىٰ الإعلامي الأساس، في حين لا تقوم المحتويات الأخرىٰ إلا بإعداد الجمهور للاستهلاك الأمثل للمادة الإشهارية.

وفي هذا السياق، فإنَّ الـمُرسِل لا يتحرَّج من صياغة إشهاره بصورة خداعية زائفة، فيُصرِّح بجزء من الحقيقة، ويخفي أجزاء، وكل ذلك بشكل قانوني؛ ما يدفع الآخرين إلىٰ استهلاك مُنتَج ما، بما يعرضه من مزايا ومحاسن، في حين أنَّه يخفي العيوب بدهاء كبير، يُجنِّبه وزر المتابعة القانونية التي نادراً ما يتعرَّض لها.

ويحظىٰ الوسيط الإعلامي بسلطات واسعة، تجعل المؤسسة الإعلامية تسيطر علىٰ العالَم الموضوعي (أي الطبيعة)، أو علىٰ الـمُرسِل (أي هيمنة الإنسان علىٰ إنسان آخر)؛ إذ يختار الـمُرسِل من مفردات الواقع ما يرغب هو في إبرازه، ويفرضه علىٰ الـمُستقبِل فرضاً، في

---

= - 412=http://nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID

ونُشِر المقال بنفس العنوان، وباسم كاتب البحث، من دون طلب إذن منه، أو إخباره، في المرجع الآتي:

- **مجلة البصيرة**، مجلة سورية شهرية، عدد٢٠، تشرين الثاني ٢٠١٤م، ص٣٥.

حين يتوهَّم الـمُستقبِل أنَّه بصدد تلقّي معرفة حقيقية عن العالَم الحقيقي... إذن، فهي علاقة تنافس وصراع واستغلال بين مُرسِل مُهيمِن ومُستقبِل ضعيف، وهي أيضاً امتداد لفلسفة التحديث التي شرَّعت الاستعمار وأفرزته، وأباحت تفوُّق العِرْق وما ارتُكِب باسمه من مجازر، وأدخلت العالَم في حروب كبرىٰ خلَّفت ملايين الضحايا.

**ت- علاقة الإنسان بالإله:**

يبدو أنَّ الإله حاضر بقوَّة في الاتصال التمثيلي، ما دام هذا الأخير يستند إلىٰ الفلسفة الديكارتية التي تَعُدُّ الإله الضامن الأساس لبلوغ الحقيقة من قِبَل الإنسان (المسيحي). ولكنَّ قليلاً من التحليل قد يكشف عكس ذلك؛ فكيف تتحدَّد علاقة الإنسان بالإله في الاتصال التمثيلي؟

يعتقد ديكارت أنَّ الإله قد خَلق الفكر علىٰ النحو الذي يستطيع به العقل وحده إدراك الحقائق وتبيانها. وعلىٰ هذا، فالله هو الذي يضمن أنَّ ما يصل إليه العقل هو حقائق قطعية.[1] وهنا يسود العقل الإنساني علىٰ الطبيعة والواقع اللذينِ لا يتعيَّنان إلا علىٰ نحوٍ ما يتصوَّره الذهن ويُدرِكه. وفي انسجام مع هذا التصوُّر، تمَّ سحب المنظور العلمي علىٰ أبعاد الحياة الإنسانية كلها؛ فالطبيعة والكون، بل ووجود الإله نفسه، يُبرهَن عليها كلها علمياً باستخدام العقل.

ولكنْ، إذا كان ديكارت قد استطاع إثبات وجود الإله بالمنطق العقلاني العلمي، فإنَّه استطاع -في الوقت نفسه- إلغاء وجوده، لا بنكران وجوده، وإنَّما بتعطيله عملياً، وهذا هو جوهر العلمنة الشاملة. وإله ديكارت -في انسجام مع التصوُّر المسيحي- يبدو مسؤولاً عن البدايات فقط! فقد خَلق الإنسان، وزوَّده بالعقل القادر علىٰ بلوغ الحقيقة، ثمَّ تراجع تاركاً الإنسان الغربي يُشكِّل الوجود والواقع كما يشاء، لا سيما أنَّ عقله سابق علىٰ الواقع.

---

(1) لوقا، نظمي. **الله أساس المعرفة والأخلاق عند ديكارت**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٢م، ص١٤١.

فديكارت يُقِرُّ بدايةً بأنَّ الإله مسؤول عن الخَلق الأول؛ عن البدايات الأُولى للحياة، فيرد خَلق الإنسان إلى الإله حين يقول: "إنّي أعتبر أنَّ الجسم ليس شيئاً سوى تمثال أو آلة من تراب، صنعها الإله عن قصد كي يجعلها شبيهة بنا قدر الإمكان."[1] لكنَّه يُبينِّ لاحقاً أنَّ دور الإله لا يتعدّى الخَلق الأوَّل؛ أي البدايات الأُولى لظهور الحياة، في حين "تعمل" الطبيعة، والكون كله، بمَن فيه الإنسان، بشكل مستقل عن تدخُّل الإله. "هذه الوظائف تنتج كلها بصفة طبيعية في هذه الآلة عن وضع أعضائها وحده، تماماً كما يحدث لحركات ساعة كبيرة، أو (آلة) مُتحرِّكة بذاتها."[2]

وهكذا يحلّ الإله في الإنسان، ليصير الثاني مركز الكون وسيده، ويستمد كل القيم والمعايير الأخلاقية والمرجعيات من ذاته، باستخدام العقل حتماً، فيحل الإله/ المطلق في الإنسان/ النسبي... كما تحل الطبيعة الكلية في الإدراك الإنساني الجزئي، حين يعتبر الإدراك البشري للكون أوسع من الكون نفسه! إنَّها رؤية حلولية، ظاهرها الإيمان بالله تعالى، وباطنها تعطيل الإله الفاعل المفارق للكون والإنسان، والمتعالي عنهما، وحلوله في الإنسان/ الـمُفكِّر.

## ٢- الاتصال التفاعلي التعبيري والواحدية المادية:

يظهر الاتصال التعبيري مختلفاً كثيراً عن الاتصال الخطّي التمثيلي؛ فالـمُرسِل والـمُستقبِل فيه متماثلان من حيث الأهمية، وهو اتصال ديمقراطي في متناول الجميع، والواقع الذي ينقله هو واقع قريب من الـمُستقبِل، يتأثَّث من حياة الجمهور الحقيقية، وينهل منها. فكيف يظهر النموذج المعرفي للاتصال التفاعلي التعبيري؟

### أ- علاقة الإنسان بالطبيعة:

في الاتصال التفاعلي التعبيري، طرأ تحوُّل في طبيعة الاتصال نفسه، من سلوك نقل المعلومة (أي جزء من الواقع الموضوعي) إلى الـمُتلقّي السلبي، إلى عملية التبادل التي تتمُّ

---

(١) Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*, op cit, Vol 11, p 120.

(٢) Ibid., p. 202.

داخل الواقع نفسه؛ فهي عملية اجتماعية أساساً، يتمُّ التعبير عنها إعلامياً، ولا شكَّ في أنَّ التعبير الإعلامي هو جزء من حياتنا الاجتماعية، وسلوك يومي أساسي.

إذن، فنحن لم نعد نتحدَّث عن واقع موضوعي منفصل عن الذات التي تُدرِكه، وتنقل صورته في عملية الاتصال، وإنّما أصبح محور الحديث يدور حول عملية الاتصال نفسها، بوصفها جزءاً من هذا الواقع، وكذلك حال المتواصلين الذين أصبحوا جزءاً منه أيضاً. وبالمثل، فقد أصبح الواقع جزءاً من عملية الاتصال نفسها، ما دامت صورته موضوعاً للتواصل. ونُذكِّر هنا بوصف سفيز للاتصال التعبيري: "كل امرئ قادر هنا على أنْ يكون وسيلة إعلام لذاته. كل امرئ موضوعي بطريقة ذاتية في نشاطه الكبير للاتحاد بالعالَم. إنَّه تواصل ديمقراطي بمتناول الجميع." [١]

وهكذا، فإنَّ الفرد (طرفي الاتصال) والإعلام (عملية الاتصال) ينتميان إلى هذا العالَم، ويتأثَّران بشبكة العلاقات الاجتماعية القائمة، بالرغم من أنَّ للفرد وجوداً ذاتياً مستقلاً، والإعلام الذي أصبح مؤسسة لها وجودها القائم، بل واستحال العالَم أيضاً صوراً ومحتويات إعلامية؛ فنحن نعيش في العالَم، والعالَم يعيش بيننا أيضاً.

وهنا نستدعي ما قاله الفيلسوف اسبينوزا؛ فإذا كانت استعارة الاتصال التفاعلي التعبيري عضوية (أي إنَّ عناصره متمايزة وظيفياً، لكنَّها مرتبطة بحيث لا يعمل الاتصال جيداً إلا إذا اشتغلت كل عناصره بصورة جيدة)؛ فإنَّ علاقة الإنسان -مُرسِلاً ومُستقبِلاً- بالطبيعة هي أيضاً علاقة عضوية. فليس في الإنسان انفصال بين العقل والمادة، أو النفس والجسد كما هو الحال عند ديكارت، وإنَّما هو ارتباط وتطابق بينهما. وعلى هذا، فالإنسان هو جزء من الطبيعة والعالَم، ولا أفضلية له على الطبيعة؛ لأنَّهما يتكوَّنان من المادة نفسها، ويخضعان للقوانين العلمية ذاتها.

والإنسان في هذه الحالة لا يبرز بوصفه مخلوقاً مُتميِّزاً عن الطبيعة بقدْر ما يصبح جزءاً منها، يشترك معها في الخضوع لنفس القانون الطبيعي؛ تكويناً، ووظيفةً، واشتغالاً. فتختفي

(١) سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص٢٢.

ثنائية "الإنسان/ الطبيعة" حين تختفي ثنائية "الذات/ الموضوع" بما هي مُتعيِّنة اتصالياً في ثنائية "الـمُرسِل/ الواقع الموضوعي" التي تختفي مع الاتصال التفاعلي التعبيري. ويكتشف الـمُرسِل هنا أنَّه جزء من الواقع "الموضوعي بطريقة ذاتية"، على النحو نفسه الذي اكتشف به الإنسان الغربي أنَّه جزء من الطبيعة، و"أنَّ ذاته طبيعية/ مادية، وأنَّ قوانين العقل (الذي يُميِّزه عن بقية الكائنات) هي نفسها قوانين الطبيعة/ المادة (فسقف كل شيء هو السقف المادي)، وأنَّه باستبعاد الماوراء، وما هو غير زمني،[1] تصبح الطبيعة/ المادة وقوانينها هي المصدر الوحيد لمعاييره ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية."[2]

وهكذا يُرَدُّ الإنساني إلى الطبيعي، ويُعرَف في علم النفس استناداً إلى غرائزه المكبوتة، وفي الاقتصاد بموقعه بين الاستهلاك والإنتاج، وفي الطب استناداً إلى أعضاء جسمه ووظائفها... والسلوك الإنساني نفسه، بما في ذلك التفكير، هو مجرَّد نشاط مادي للتفاعل مع المحيط، يُوجِّهه نشاط عصبي مادي، في صورة نبضات كهربائية تنتقل بين الحواس والدماغ والأعضاء، وهو نشاط يقبل القياس والتكميم على غرار كل ما يوجد في الطبيعة... وهي الفكرة التي تعرضها الدراما الأمريكية، وبخاصة مسلسلات التحقيق في الجرائم، مثل المسلسل الأمريكي الشهير Bones [3] الذي يعرض لمـُحقِّقين جنائيين، وهم أيضاً أطباء شرعيون، في أثناء تشريح جسد بشري، وبيان تفاصيله وظيفياً مثل أيِّ "شيء" عادي أو حيوان؛ إذ تُستعرَض الجثث والأشلاء الـمُمزَّقة، ويُناقِش الـمُحقِّقون الشرعيون بعضهم بعضاً، ويتمازحون، ويتناولون المشروبات في أثناء عمليات التشريح والتحليل العلمي، حيث تُعرَض على الشاشة الجثث الـمُشرَّحة، حتى إنَّ الـمُشاهِد اعتاد رؤية هذه المناظر التي لا تحفظ للجسم البشري قداسته وحرمته.

---

(١) أي الغيب.

(٢) المسيري، **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، ج١، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٣) مسلسل تلفزيوني أمريكي، عدد حلقاته (٢٤٦) حلقة، ومدَّة كلٍّ منها (٤٢) دقيقة، وأحداثه مُقتبَسة من روايات الأستاذة الجامعية الـمُتخصِّصة في الأنثروبولوجيا الشرعية كاثي ريكس. يعرض المسلسل لفريق من العلماء الشرعيين الذين يُحقِّقون في الجرائم عن طريق التشريح العلمي، وتحليل عظام الضحايا، واستخدام أنظمة رقمية مُبتكَرة لمحاكاة الجرائم.

### ب- علاقة الإنسان بالإنسان:

ذكرنا آنفاً أنَّ الإنساني يُرَدُّ إلىٰ الطبيعي، فيختفي الإنسان الـمُكرَّم الذي يستمد قيمته من تكريم الإله له، ويُمتهَن، ويصير مثله مثل بقية مُكوِّنات الطبيعة؛ مادة قابلة للاستعمال والتوظيف، ولا سيما أنَّ الإنسان يسعىٰ إلىٰ إشباع لَذّاته وشهواته بكل الطرائق، بغضِّ النظر عن مشروعية ذلك الإشباع، ولو جاء علىٰ حساب الآخرين؛ فتظهر مقاطع الفيديو التي تُصوِّر الحوادث المنـزلية أو الخارجية المؤلمة و"المضحكة"، بالرغم من أنَّنا نضحك فيها علىٰ آلام الآخرين. وبدلاً من أنْ تكون تلك الحوادث مدعاة للدعم والتضامن، فإنَّها تصبح مجالاً للفرجة والاستمتاع.

أمّا المعاناة الإنسانية فهي موضوع إخباري جيد، تتناقله نشرات الأخبار، ونشاهده علىٰ مقاعدنا الوثيرة من دون أيِّ مسؤولية أخلاقية، أو خجل تجاه الضحايا والـمُتضرِّرين. وبدلاً من أنْ تكون هذه المعاناة وصمة عار وإدانة في حق إنسانيتنا المشتركة، ودعوة مُلِحَّة إلىٰ التكاثف والتضامن، فإنَّها تصبح مجرَّد موضوع معرفي للأخبار والتسلية. وبالرغم من أنَّ العالَم أجمع يعرف معاناة البشر علىٰ هذه البسيطة، فإنَّ الحال لا يتغير، وحسْبنا أنْ نُوازِن بين حاجات بلد مثل الصومال، الذي أصبحت فيه المجاعة قدراً لا يُرفَع منذ عقود، والإنفاق العابث في الدول الغربية (علىٰ ملاعب الغولف والمشروبات الغازية مثلاً) لنعرف حجم المفارقة!

وأمّا الجمهور الـمُستقبِل فهو مجال خصب لاستغلال بشع من مؤسسة الإعلام، وموضوع مُجْدٍ لمراكمة الأرباح، في تحالف مشبوه مع الشركات الإشهارية، وهو التحالف الذي لا يتوانىٰ عن إبطال ملكات الفكر النقدي عند الجمهور، وإعلاء الانفعالية والبلادة... فيستغفل الجمهور في مسابقات لا تنتهي، يبتزُّ فيها كل لاهث وراء سراب الربح السهل. أمّا مَن ينجح في مقاومة إغراء هذه المسابقات فلن ينجو من مكائد القصف الإشهاري الخادع.

فكيف وصلنا إلىٰ هذا الحدِّ من امتهان الإنسان واستغلاله واستخدامه موضوعاً اتصالياً، أو جمهوراً مُستقبِلاً، في غياب أيِّ مسؤولية أخلاقية؟ لعلَّ الجواب يكمن في طبيعة العلاقة التي تجمع إنسان الاتصال التفاعلي بالإله، فكيف تتحدَّد هذه العلاقة؟

**ت- علاقة الإنسان بالإله:**

تربط إنسان الاتصال التفاعلي التعبيري بالإله علاقة واضحة، تستند إلى استعارة الجسم العضوي التي يقوم عليها الاتصال التفاعلي؛ فالـمُرسِل والـمُستقبِل جزءان لا ينفصلان عن عملية الاتصال نفسها، وعن مضمون الاتصال أيضاً، في إطار علاقة عضوية عرضنا لها آنفاً. وهذا يعني أنَّ الاتصال التفاعلي لا يحيل على واقع موضوعي خارجي ومرجع مفارق.

وبالمثل، فإنَّ الإله لا ينفصل عن الإنسان والطبيعة، وإنَّما يحلّ في الطبيعة، وفي الإنسان بوصفه جزءاً عضوياً من الطبيعة؛ أي إنَّ الإله لا يحلّ في الإنسان الفرد المستقل كما هو الحال في الاتصال الخطّي، وإنَّما يحلّ في الطبيعة بوصفها كُلّاً يتركَّب من مجموعة أجزاء، بمَن في ذلك الإنسان. وهذا ما أشار إليه اسبينوزا بصريح العبارة حين قال: "إنَّ كل الأشياء في الإله، وتتحرَّك في الإله، وبهذا أنا أتفق مع القديس بولس ومع كل الفلاسفة القدماء، مع اختلاف الأسلوب، في أنَّ بعض الاقتراحات التي حاولت أنْ أُثبِتها هي الوحدة بين الإله والطبيعة."(1)

وحين يحلّ الإله في الطبيعة، فإنَّ الإله المفارق المتعالي يختفي عن الإنسان والكون، وتصبح القيم المادية هي المرجع الذي يستمد منه الإنسان معياريته الأخلاقية، وهي القيم المادية التي لا تفصل بين الإنسان والشيء، بل تسري عليهما معاً؛ إذ يُستخدَم الجسد الإنساني سنداً إشهارياً ومساحة إعلانية، فيبيع مساحيق التجميل، وغسول الشعر، والملابس، وكل ما يمكن بيعه، شأنه في ذلك شأن أيِّ لوح إشهاري مُعلَّق على ناصية شارع رئيس... ويصير الجسد الإنساني مجالاً لإشباع الرغبة الجنسية، وموضوعاً لتحصيل اللذة، فلا تنجح الأفلام إلا بامتهان الجسد البشري، وتوظيفه مساحةً لإشباع الرغبة الجنسية، وموضوعاً للعنف والإبادة بما يُحقِّقان من إثارة، وهذا ما تَنبَّه له بعض الـمُفكِّرين والنقّاد الغربيين أنفسهم، وعبَّروا عنه في معادلة بسيطة تجمع بين الجنس والعنف، وهي شرط لنجاح أيِّ فيلم: قُبلة قُبلة، بانغ بانغ (أي طلقة مسدس).(2)

---

(1) Spinoza, Benedict. *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, op cit, Vol 2, Letters, No. 21.

(2) الشعار بالإنجليزية هو: Kiss Kiss Bang Bang، ويوجد فيلم سينمائي أمريكي يحمل هذا العنوان أيضاً.

وكذلك هو حال مُقدِّمات الأخبار؛ إذ لا يكفي أنْ يكنَّ مُثقَّفات مُتمكِّنات من فنون التقديم والإلقاء، وإنَّما يُشترَط لقَبولهنَّ الجمال الفائق. أمّا اللاتي تُقدِّمن نشرات الطقس والأحوال الجوية، فترتفع معهن شروط الإثارة والجمال إلى حدِّها الأقصى، لا سيما أنَّ جسد الـمُقدِّمة يظهر كاملاً في أثناء التقديم.

## ٣- الاتصال التبادلي الـمُربك والواحدية السائلة:

يتَّصف الاتصال التبادلي المربك بطابع خاص، فهو يبدو أوَّل وهلة عديم السمات والملامح، ومجرَّد مزيج من خصائص الاتصالين: الخطي، والتفاعلي. ولكن، هل يتحدَّد الاتصال التبادلي هكذا بكل بساطة، بوصفه مزيجاً لنمطين من الاتصال؟

والحقيقة أنَّ الخلط بين الاتصال الخطّي والاتصال التفاعلي أفضى إلى نوع ثالث، هو أكبر من مجرَّد دمجهما؛ إذ يهدم الاتصال التبادلي المربك كل البَدَهيات الاتصالية المعهودة، وعلى رأسها عناصر الاتصال. فـ"الرسالة، والـمُرسِل، والـمُستقبِل، عناصر بحكم المفقودة هنا. وبحكم المحذوف، واقع الذات، وواقع العالَم، وبالتالي واقع الأفراد التفاعلي."[1]

أمّا في ما يتعلَّق بمرجعيته الفلسفية، فـ"بحكم المستبعد، كل رجوع إلى التمثُّل الديكارتي الذي يباعد بين الذات والموضوع. ومستبعد أيضاً، كل رجوع إلى التعبير السبينوزي، وإلى الإدراج الحرج لذات مُعقَّدة في محيط مُعقَّد."[2] ففي غياب عناصر الاتصال بمعناها المعروف، وغياب الذات والواقع، كيف يتحدَّد النموذج المعرفي للاتصال التفاعلي المربك؟ وكيف تتحدَّد العلاقات الثلاث بين الإنسان وكلٍّ من أخيه الإنسان والطبيعة والإله؟

والواقع يختفي في الاتصال التبادلي؛ سواء أكان واقعاً موضوعياً منفصلاً عن الذات، أم واقعاً ذاتياً تمتزج به الذات، وتُشكِّل أحد عناصره. ومَردُّ ذلك إلى سيرورة الاتصال التي تتمُّ بلا انقطاع، على نحوٍ تنمحي معه الحدود بين الواقع الفعلي وصورته، لا سيما أنَّه واقع يخضع للإنتاج وإعادة الإنتاج في سيرورة لا تنتهي، بحيث يصعب التمييز بين الواقع الزائف والواقع الحقيقي.

---

(١) سفيز، **التواصل عبر وسائل الإعلام والإعلان**، مرجع سابق، ص١٣٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٥.

إنَّها -إذن- علاقة تقوم على عدم التحديد، وعدم وجود معايير واضحة لفرز الواقع. وعدم التحديد هذا هو الذي يطبع علاقة الإنسان بالطبيعة، التي تصبح بدورها علاقة فوضوية، ويكتشف الإنسان أنَّها لا تصلح أنْ تكونَ مركزاً، كما كان عليه الحال في الاتصال التفاعلي الذي يحل فيه الإله في الطبيعة/ المادة؛ فقد أثبتت العلوم المعاصرة اتِّساع الطبيعة وقوانينها بصورة تصبح معها عصية على التحديد. فالكون تطبعه "النسبية"، و"الفوضى" نظامه الوحيد... وعوض أنْ تكون الطبيعة/ المادة هي مركز الكون، تتوزَّع القداسة على كل أجزاء الطبيعة، لتتفكَّك وتختفي بعد ذلك.

ويمتاز الاتصال التبادلي المربك باختفاء الـمُرسِل والـمُستقبِل والرسالة والواقع، وبعدم وجود ضامن للواقع... والسبب الحقيقي لذلك هو عدم وجود مركز بالمعنى المعرفي، ولو كان الإله العلماني بنوعيه: إله "ديكارت" الذي يحلّ في الإنسان، أو إله "اسبينوزا" الذي يحلّ في الطبيعة.

وبصرف النظر عن شكل الإله الـمُعلمَن، فقد كان لدينا -على الأقل- مركز، ومرجع معياري للإنسان، يستمد منه قيمه ومعاييره، بعيداً عن موقفنا من تلك القيم والمعايير. وسواء كان ذلك المركز هو إنسان المصلحة الإمبريالي، أو الطبيعة بقيمها المادية، فقد كان لدينا قدْر من التحديد في الاتصال، بعناصر واضحة، وقدْر ما من الواقع، خلافاً للاتصال المربك الذي لا يوجد فيه مركز وضامن.

لقد كان سفيز مُوفَّقاً حين أشار إلى أنَّ الثابت الوحيد في الاتصال التبادلي المربك هو سيرورة الاتصال التي لا تنتهي، وهذا ما يظهر واضحاً في قوله: "إنَّ واقع التواصل وواقع تأثيراته الممكنة التي يُمكِن أنْ تتلقّاها رسالة ما، يقاسان كلاهما بحالة التواصل الشاملة، في لحظة مُعيَّنة، مؤقتة دائماً (فيض مستمر). [...] لا تأخذ عملية التواصل بالحسبان إلا الآتي والذاهب من حوار بلا أشخاص. لا تأخذ بالحسبان إلا ذاتها، أي التواصل في موضوعه الخاص؛ إنَّه الحشو."(١)

---

(١) المرجع السابق، ص١١٠.

إذن، فالظاهر أنَّ الاتصال المربك هو سيرورة اتصال دائمة، من دون أهداف وملامح واضحة، وما يهم هو أنَّه اتصال لا يتوقف... وهنا نستدعي المحطة الأخيرة من مسلسل التحديث والعلمنة؛ الواحدية السائلة، حيث تتوزَّع القداسة ومراكز الحلول على كل الطبيعة لتنـزع منها نهائياً، فتنهار الـمُطْلَقات وكل الثوابت، ويصبح التغيير المستمر هو الثابت الوحيد، ويختفي الإله مع اختفاء كل المطلقات؛ إذ "تتعدَّد مراكز الحلول إلى أنْ تصبح الصيرورة هي مركز الحلول، ويصبح النسبي هو المطلق الوحيد، ويصبح التغير هو نقطة الثبات الوحيدة. حينئذٍ تفقد الطبيعة/ المادة مركزيتها، باعتبارها المرجعية النهائية. ويغيب في نهاية الأمر كل يقين، وتسيطر النسبية تماماً، وتتعدَّد المراكز، ويسقط كل شيء في قبضة الصيرورة الكاملة."[1]

وفي هذه الحالة، يسود انعدام القيمة والغائية والفوضى العلاقات الثلاث؛ علاقة الإنسان بكل من: الإله، والإنسان، والطبيعة؛ إذ لا يوجد نظام باستثناء الفوضى الدائمة والصيرورة المستمرة.

وهكذا تظهر صورة إعلامية نسبية هلامية للإنسان؛ فهو تارة آلة تمَّت أنسنتها بعدما اكتسبت صفة الوعي، ولكنَّها -في الوقت نفسه- زعزت كل قناعاتنا الإنسانية،[2] وهو تارة أُخرى إنسان وسط جنسياً، حيث يتمُّ الاحتفاء بالمثلية في الدراما الحديثة،[3] فتتفكَّك

---

(١) المسيري، عبد الوهاب. "ما بين حركة تحرير المرأة والتمركز حول الأنثى: رؤية معرفية"، **مجلة المنعطف**، فصلية مغربية، عدد خاص مزدوج ١٥-١٦، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص٧٥.

(٢) توجد أفلام كثيرة عالجت هذا الموضوع، وهي متاحة للمشاهدة. انظر مثلاً:

- A.I. Artificial Intelligence, I, Robot.

وتُناقِش هذه الأفلام إشكالات فلسفية وأخلاقية ترتبط باكتساب الآلات المشاعر والأحاسيس والوعي.

(٣) انظر -مثلاً- فيلم Blitz (٢٠١١م) للمُمثِّل الشهير Jason Statham، الذي يؤدي فيه دور شرطي يُحقِّق في جرائم قتل متسلسلة ارتُكِبت بحق رجال الشرطة، ويساعده ضابط شاذ جنسياً. يُقدِّم الفيلم المثلية الجنسية بوصفها نوعاً من الاختيارات الشخصية التي تُعبِّر عن ذوق الشخص؛ إذ يظهر فيه أنَّ للضابط ذوقاً خاصاً في الأكل؛ فهو نباتي، وذوقاً خاصاً في التصميم (الديكور)؛ إذ يُؤثِّث منـزله بشكل غريب لكنَّه جميل، وله أيضاً ذوق خاص في ممارسة الجنس؛ فهو مثلي! فضلاً عن التعاطف الذي يجلبه من الجمهور بوصفه أحد بطلي الفيلم.

التصوُّرات السابقة عن الرجل والمرأة. وفي أعمال أُخرىٰ، يصبح الواقع الذي نعيشه مجرَّد حلم،[1] ووهم كبير في انتظار أنْ نصحو منه، فضلاً عن الأعمال التي تقفز علىٰ الزمان والمكان، وتهدم كل الثوابت الإنسانية.[2] والمشترك بين تلك الصور جميعها هو وضع تصوُّر الإنسان عن ذاته موضع شكٍّ مقلق، وهدم القناعات السائدة وتقويضها، ولكنْ من دون تقديم بديل في المقابل.

**خاتمة:**

لقد اقترحنا في هذا البحث نظاماً معرفياً للاتصال الجماهيري، يتيح لنا الحديث عن صورة الإنسان في الإعلام الغربي بقدْرٍ لا بأس به من التعميم الواثق، بعد اكتشافنا أنَّ أغلب النظريات الإعلامية الأساسية لا تخرج عن نظام عام يتفرَّع إلىٰ ثلاث مجموعات من النظريات، هي:

- الاتصال الخطّي التمثيلي الذي يُهيمِن فيه الـمُرسِل علىٰ العملية الإعلامية/ الاتصالية، وتسود فيه استعارة الآلة التي تستند إلىٰ فلسفة ديكارت.
- الاتصال التفاعلي التعبيري الذي تتساوىٰ فيه مكانة الـمُرسِل والـمُستقبِل، وتسود فيه الاستعارة العضوية التي تستند إلىٰ فلسفة اسبينوزا.
- الاتصال التبادلي المربك الذي تختلط فيه الاستعارات، ويتراجع كلٌّ من الـمُرسِل والـمُستقبِل، ويقتصر الاهتمام علىٰ استمرار الاتصال، ولو من دون مضمون.

وهكذا يتأطَّر الاتصال الجماهيري بين ثلاثة نماذج معرفية أساسية، يمتاز الأول والثاني منها بوجود مركز ثابت، في حين يغيب هذا المركز عن النموذج الأخير الذي تختفي فيه

(١) انظر -مثلاً- فيلم "المصفوفة" The Matrix، وهو فيلم سينمائي أمريكي أُنتِج عام ١٩٩٩م. يعرض الفيلم لفكرة أنَّ كل الحياة التي نعيشها هي مجرَّد حلم، أو مجرَّد واقع افتراضي نتوهمه جميعاً، في حين أنَّنا نقبع في الحياة الواقعية ضمن برنامج المصفوفة، مُنوَّمين ومُخدَّرين من أجل تزويد الآلات الـمُصمّمة لذلك النظام بالطاقة التي تستخرجها من أجسامنا الـمُنوَّمة.

(٢) انظر -مثلاً- الفيلم الأمريكي Jumper الذي أُنتِج عام ٢٠٠٨م، وعرض لمغامرات شاب يستطيع التنقل الآني عبر مسافات طويلة جداً، محاولاً التملُّص من مطاردات مُنظَّمة سرية.

المطلقات، وتسوده الصيرورة والتحوُّل المستمر. وتعكس أنواع الاتصال الثلاثة (الخطّي التمثيلي، والتفاعلي التعبيري، والتبادلي المربك) انتقال الفكر الغربي من مرحلتي التحديث والحداثة إلىٰ مرحلة ما بعد الحداثة.

وفي ما يخصُّ صورة الإنسان في الإعلام الغربي، فقد لاحظنا أنَّ كل الأشكال التي يتمُّ التوصُّل إليها بالتحليل المعرفي تظهر فعلياً في المضامين الـمُروَّجة إعلامياً، حيث وجدنا أنَّ صورة الإنسان في الإعلام الغربي تتراوح بين الإنسان الخارق الذي يَظهر نجماً لامعاً وبطلاً خارقاً، والإنسان الـمُبتذَل المستباح؛ سواء بالإشهار، أو العنف، أو الجنس، وإنسان ما بعد الحداثة الذي يهدم مقولة الإنسان كلياً.

فالاتصال الخطّي التمثيلي يُقدِّم تصوُّره للإنسان بوصفه مركز الحلول؛ إنَّها حلولية إنسانية، يتمُّ فيها إضفاء القداسة علىٰ الإنسان الذي يصبح حينئذٍ مركز الكون، وتصبح ذاتيته الخاصة ومصلحته الفردية مرجعه المعرفي الذي ينهل منه معياريته الأخلاقية. فيظهر الإنسان الخارق بكل أشكاله الإعلامية، وبخاصة في السينما الهوليوودية، بدءاً بالأبطال الخارقين، وانتهاءً بعملاء المخابرات الذين لا تُخطِئ رصاصاتهم أبداً. ويظهر الإنسان السيّد علىٰ الطبيعة والوجود، الذي يتحكَّم في الطبيعة ويُصارِعها، وهو ما يُصوَّر إعلامياً بمواجهة الكوارث الطبيعية، أو الصراع مع الحيوانات، أو حتىٰ مواجهة نهاية العالَم.

ويظهر الإنسان أيضاً في ثنائية الـمُرسِل الـمُهيمِن والـمُستقبِل الخاضع، فتتمُّ الاستعانة بالوسطاء الذين ينقلون إلينا الواقع الذي لا نُدرِكه إلا بفضل وساطتهم، فنجد الـمُحلِّلين العسكريين والسياسيين، بل وحتىٰ الرياضيين، الذين لا يصبح للأحداث المعروضة معنىٰ إلا بعد تعليقاتهم.

أمّا الاتصال التفاعلي التعبيري فلا يتميز فيه الإنسان عن بقية الكائنات الأُخرىٰ، ويُرَدُّ إلىٰ عناصره المادية التي يُعَرَّف من خلالها؛ إذ هو جزء من الطبيعة (المادة) التي تصبح مركز الكون، ومرجعيته المعرفية، ومصدر معياريته، فيتجرَّد من كل القيم الإنسانية والدينية

والأخلاقية مهما كان نوعها، ليظهر تسليع الإنسان، واستباحة جسده، وهو ما يبدو إعلامياً في استخدام الجسد سنداً إشهارياً مثلاً؛ سواء باستغلال الإثارة الجنسية للجسد الأنثوي وحتىٰ الذكوري في الربط الذهني الخادع بين اللذة الجنسية والـمُنتَج التجاري، أو استثمار النجوم والمشاهير في الإشهار، أو تحويل الجسد نفسه إلىٰ مساحة إشهارية تحمل العلامات التجارية في ما يلبس من ثياب.

وكذلك استُبيح الإنسان إعلامياً حين أصبحت المآسي الإنسانية مادة إخبارية لا غير، حتىٰ إنَّنا ألفنا مشاهد الحروب والجثث والأنقاض، فأصبحنا نتناول وجباتنا العائلية ونضحك مع أبنائنا ونحن نشاهد نشرات الأخبار الدموية. أمّا العنف فهو شكل آخر من أشكال الإنسان المجرَّد من القداسة؛ فالفيلم الناجح هو الفيلم الذي يضم أكثر المشاهد استباحة للإنسان: الجثث الـمُمزَّقة والدماء المتناثرة لأعداء البطل الخارق، والأجساد المثيرة والوضعيات الجنسية الجريئة لعشيقاته.

وأمّا الاتصال التبادلي المربك فتتآكل فيه كل القيم وتتفكَّك؛ سواء كانت مادية، أو إنسانية، أو دينية، وتختفي الحدود. وتظهر صورة إعلامية هلامية للإنسان، تخلط بين الإنسان والآلة، أو تمحو الحدود بين الذكر والأنثىٰ، أو تهدم قوانين الفيزياء وقبلها الأخلاق، أو تُشكِّك حتىٰ في الواقع الذي نعيش... المهم هو وضع تصوُّر الإنسان عن ذاته موضع شكٍّ مقلق، وهدم هذا التصوُّر ما أمكن، من دون تقديم أيِّ بديل مريح أو مقنع.

ومَردُّ ذلك كله إلىٰ إلغاء الإله الـمُنـزَّه الـمُفارِق للإنسان والطبيعة، كما جاء في كل الديانات التوحيدية الصحيحة، وتعويضه الإلهَ الـمُعلمَن، فمتىٰ استطعنا التأسيس الإبستمولوجي لنموذج إعلامي توحيدي؛ حفظنا مكانة الإنسان تلقائياً، وأبدعنا إعلاماً راقياً، يبني، ويُبدِع، ويُمتِع. أمّا ما عدا ذلك من محاولات فقد لا تخرج عن النقد الأخلاقي الذي يحاول معالجة العَرَض، ويُغفِل العِلَّة.

# الخاتمة

لقد تناولت البحوث التي قرأناها آنفاً في هذا الكتاب معالجات لكثير من الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة في الوقت الحاضر؛ إذ إن الوعي بأهمية موقع الإنسان في الرؤية الكلية وفي الانتظام الكوني هو هدف سامٍ يتصل بمناط الخطاب الإلهي في استخلاف الإنسان لأداء الأمانة.

وتلمّسنا حديثاً مهماً عن مكانة الإنسان في الأصول التأسيسية، ولعلنا بحاجة ماسّة إلى تطوير الحديث وتعميقه في هذا الاتجاه، لتبيّن مقاصد الخطاب القرآني في الكشف عن صورة الإنسان كما أرادها الخالق عزّ وجل، واستكشاف أوجه الوصل والفصل مع خطاب التراث في هذه المسألة؛ إذ ظهرت لدينا مدارس فكرية ومعرفية وفلسفية في تراثنا، حاولت استجلاء صورة الإنسان ومكانته في هذا الوجود، بالمقارنة والمقاربة مع التيارات السابقة مثل اليونانية والفارسية وغيرها، أو بالانبثاق الوجودي للثقافة الإسلامية، التي اتكأت بصورة واضحة على البناء المعرفي القرآني، الذي غدا معياراً تُقاس به مستجدات العصر. وما من شكٍّ في أننا عندما نتحرك في دائرة التراث، فإننا نفتح الباب واسعاً لحركة الاجتهاد، وتبقى حدود هذا الاجتهاد ضمن دائرة النص الصحيح والمنطق والفطرة وخصوصية الثقافة.

إن حديثنا عن صورة الإنسان في التراث لا ينفصل عن حديثنا عن الواقع، ومحاولة استكناه هذه الصورة كما هي في تنظيرات الغربيين وتطبيقاتهم، بدءاً من لحظة المفارقة الكبيرة والفصام الحاد بين الدين والحياة الذي حملت مشعله حركة التنوير. فكان علينا استيعاب هذا الحراك، لنتعرّف على إيجابياته وسلبياته وإكراهاته. وإذا كنّا نؤمن بأن الفكر الإسلامي يحمل مشروعاً حضارياً إنسانياً، منعتقاً من إصر الفرقة الناجية والحقّ المطلق، فإننا بحاجة إلى إظهار مكنونات الإرث الإسلامي ومحاورته، والاطلاع على الفكر الغربي وتفكيكه، في محاولة لرصد عوامل التغيير والبناء في الحضارة الإنسانية. وهذا يتطلب رسم استراتيجية بحثية قائمة على التخطيط القويم الذي يتكئ على: التوصيف والتفسير والاستشراف والتحكُّم.

إنّنا نهدف من هذا السِّفر المعرفي إلىٰ إثارة الحراك الفكري والمعرفي تجاه موضوع الإنسان، كما أثار المعهد من قبلُ موضوع الاستخلاف والعمران؛ إذ يشجع الكتابات التي تدور في فلك الموضوع، ويطوّرها، ويؤسس لها البرامج الفكرية والعلمية والتدريبية التكوينية؛ لتفعيل الوعي بأهمية هذا الموضوع. ونحن علىٰ يقين بأن ملف الحديث عن مقاصد الحقّ من الخلق، ومكانة الإنسان في النظريات المعرفية والفكرية والفلسفية إلخ سيفتح الباب علىٰ مصراعيه لإنقاذ الذات الإنسانية من أن تكون حقل تجارب لدىٰ فئات محمومة من المفكرين والاقتصاديين والسياسيين، الذين رأوا في الإنسان موضوعاً قابلاً للاستهلاك والاستغلال.

**والله ولي التوفيق**

المحرران

# هذا الكتاب




محاولةٌ ناقدةٌ وفاحصةٌ للكشف عن المفارقات التصوّرية بين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي في النظر إلى الإنسان وتأسيس النظريات العلمية والعملية المتعلقة به؛ إذ برز في الفكر الغربي خلل منهجي وتصوّري في تفحّص الإنسان، مما أفقد الإنسان مكانته الاستخلافية المكرمة؛ إذ اختزلت هذه النظريات الإنسان في بُعده المادي فغدا إنساناً طبيعياً مادياً، وأصبح يُعرّف في إطار مقولات صراعية حول الوظائف البيولوجية، والدوافع الغريزية، والمثيرات العصبية إلخ. وجاء تيار الأنسنة ليثبّت مفهوم مركزية الإنسان في الكون (وخاصة الإنسان الأبيض)، وأن الإنسان هو مرجعية ذاته، وهو الوحيد القادر على إنتاج القيم والأخلاق؛ فأخلاق الإنسان هي ما يقرره الإنسان. ثم جاء فكر ما بعد الحداثة ليقضي على المرجعية والمركز من خلال التفكيك والعدمية؛ وهذا يفسّر حالة الإلحاد التي تجتاح المجتمعات الغربية خاصة.

وبناء عليه، يحاول الكتاب الإجابة عن بعض تساؤلات الإنسان المسلم في العصر الراهن، ومن أهمها: ما المرجعية التي اتكأت عليها تيارات الفكر الغربي في إنتاج صورة الإنسان؟ وما المقاربات المعرفية التي نشأت في عالمنا العربي الإسلامي في إنتاج الصورة ذاتها؟ وما أهم المراجعات الفكرية التي تمّت حول صورة الإنسان في الفضائين: القيمي القرآني والفضاء المتصادم معه؟ وما الخلل المنهجي الذي اعترى مدرستي الاستنساخ والإسقاط؟ وما تمثلاته في البيئة المجتمعية؟ وما السمات الأساسية للمنهج القويم الذي نحتاج إلى ممارسته لفك الاشتباك بين تراكمات التراث وقبضة الطارئ المتفوق بعُدَّته المدنية والثقافية؟ وما المتطلبات اللازمة لتحقيق التمكن والاستيعاب والمراجعة والتجاوز؟

## رائد جميل عكاشة



أستاذ جامعي أردني. دكتوراه في النقد الأدبي من الجامعة الأردنية عام ٢٠٠٢م، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، مدير تحرير مجلة إسلامية المعرفة "مجلة الفكر الإسلامي المعاصر"، عضو مجلس أمناء في عدد من المؤسسات العلمية والثقافية، أستاذ جامعي بدرجة أستاذ مشارك، له أكثر من سبعة وعشرين بحثاً علمياً محكماً في المجلات المحكمة والمؤتمرات، مهتم بقضايا الفكر والنماذج المعرفية والنقد.
البريد الإلكتروني: raed1187@yahoo.com

## عائشة الحضيري



أستاذة جامعية تونسية. دكتوراه في الفلسفة من جامعة تونس الأولى. أستاذة مساعدة في الفلسفة والمنطق بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية في جامعة الزيتونة / تونس. عضو في العديد من وحدات وجمعيات البحث في مجال الفلسفة. شاركت في العديد من المؤتمرات الدولية. لها جملة من المقالات والمنشورات العلمية بالعربية والفرنسية والإنجليزية أهمها : كتاب "فلسفة اللغة والمعنى: بين التوقيف والوضع والتأويل"، كتاب "فلسفة أرسطو العملية: تلقياً وحضوراً عند ابن رشد وفخر الدين الرازي". وعدد من المقالات المنشورة. البريد الإلكتروني : aristote71@yahoo.fr





ISBN 978-1-56564-825-8
9 781565 648258